

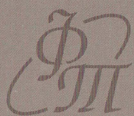
VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

РИЧАРД СУИНБЕРН

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ОБЩЕСТВО ХРИСТИАНСКИХ ФИЛОСОФОВ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
SOCIETY OF CHRISTIAN PHILOSOPHERS



EDITORIAL BOARD

Vladimir K. SCHOKHIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Alexey R. FOKIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Rev. Vladimir SHMALIY	THEOLOGICAL COMISSION OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
Richard SWINBURNE	OXFORD UNIVERSITY
Michael J. MURRAY	FRANKLIN & MARSHALL COLLEGE
David BRADSHAW	UNIVERSITY OF KENTUCKY



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В. К. ШОХИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
А. Р. ФОКИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
Свящ. Владимир ШМАЛИЙ	БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
Р. СУИНБЕРН	ОКСФОРДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
М. МЮРРЕЙ	КОЛЛЕДЖ ФРАНКЛИНА И МАРШАЛЛА
Д. БРЭДШОУ	УНИВЕРСИТЕТ КЕНТУККИ

PHILOSOPHICAL THEOLOGY

RICHARD SWINBURNE

THE EXISTENCE OF GOD

*Ph
Th*



LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE
MOSCOW 2014

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

РИЧАРД СУИНБЕРН

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА

*Перевод с английского
М. О. Кедровой*



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2014

УДК 21
ББК 86.2
С 89

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support
of the John Templeton Foundation

Суинберн Р.

С 89 Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред.
Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянской
культуры, 2014. — 464 с.

ISBN 978-5-9551-0717-2

«Существование Бога» — главный труд авторитетнейшего современного британского аналитического философа и теолога Ричарда Суинберна. Цель данной книги — попытка индуктивного доказательства бытия Бога, оценка вероятности того, что суждение «Бог существует» истинно, а также обзор и интерпретация традиционных доказательств бытия Бога, критика контраргументов и формулировка собственного варианта теодицеи. Опираясь на данные современной науки, автор создает тщательно продуманную программу естественной теологии. Суинберн восходит от факта существования упорядоченной и гармоничной вселенной к гипотезе теизма, то есть к утверждению «Бог существует». Он ставит важный вопрос: является ли существование физической вселенной простым фактом, не нуждающимся в объяснении, или же оно поддается объяснению? Через мысленные эксперименты, используя понятия возможных миров, Суинберн рассматривает различные атрибуты божественной личности. По мнению автора книги, гипотеза теизма постулирует самую простую исходную точку объяснения свойств физической вселенной. Данная книга будет полезна не только философам и религиоведам, но и всем интересующимся вопросами религии, философии и культуры.

ББК 86.2

Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York

This edition © Richard Swinburne 2004

The moral rights of the author have been asserted

Database right Oxford University Press (maker)

First published 1979

Reissued with appendices 1991

This edition published 2004

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission in writing of Oxford University Press, or as expressly permitted by law, or under terms agreed with the appropriate reprographics rights organization. Enquiries concerning reproduction outside the scope of the above should be sent to the Rights Department, Oxford University Press, at the address above

Русский перевод сделан с издания Oxford University Press, 2004

Перевод с английского М. О. Кедровой, в авторской редакции Р. Суинберна

ISBN 978-5-9551-0717-2

© М. О. Кедрова, перевод на русский язык, 2014

© Языки славянской культуры, оформление,
макет, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Theologia naturalis Ричарда Суинберна (<i>Кедрова М. О.</i>).	9
Предисловие ко второму изданию.	19
Предисловие к русскому изданию.	22
Введение	24
1. Индуктивные доказательства.	27
2. Природа объяснения.	50
3. Обоснование объяснения.	86
4. Завершенное объяснение.	113
5. Внутренняя вероятность теизма.	137
6. Объяснительная сила теизма: общие соображения.	158
7. Космологический аргумент.	186
8. Телеологические аргументы.	211
9. Аргументы от сознания и морали.	260
10. Аргумент от божественного промысла.	294
11. Проблема зла.	315
12. Аргументы от истории и чудес.	361
13. Аргумент от религиозного опыта.	385
14. Соотношение вероятностей.	429
Дополнительное примечание 1. Троица.	447
Дополнительное примечание 2. Новейшие телеологические аргументы от биологии.	450
Дополнительное примечание 3. Аргумент Плантинги против эволюционного натурализма.	454
Именной указатель.	461

М. О. Кедрова

THEOLOGIA NATURALIS РИЧАРДА СУИНБЕРНА

В 1940-е гг. английский философ, представитель Кембриджской школы аналитической философии, Джон Уиздом в статье «Боги» поставил вопрос об истинностном статусе суждений о религии, отметив, что между теистом и атеистом не будет разногласий по поводу высказываний относительно фактов окружающего мира, однако в корне отличаются интерпретационные принципы, на которые каждый из них опирается. Для иллюстрации этого тезиса Уиздом придумал «Притчу о невидимом садовнике», впоследствии остроумно дополненную Энтони Флю. Суть этой притчи сводится к тому, что наблюдая одни и те же явления, теист и атеист используют разные объяснительные модели для их понимания, причем теист не позволяет фальсифицировать собственные утверждения, корректируя их при каждой попытке фальсификации. Таким образом, можно сказать, что начиная с 40-х гг. прошлого столетия пути философии религии и аналитической философии пересекаются, и на этом пересечении возникает аналитическая философия религии. Проблемы, на которых она сосредоточена — это, прежде всего, проблема «другого сознания», эпистемологический статус высказываний типа «Бог существует», а также вопрос о том, можно ли считать положения религиозной веры базисными. Аналитическая философия религии неоднородна, а ее методы могут служить достижению противоположных и взаимоисключающих целей. С самого своего возникновения она активно используется для утверждения теизма, а также нередко используется и для его опровержения. Одним из основных представителей современной аналитической философии религии является автор настоящей книги, британский философ и теолог Ричард Суинберн.

Его философский проект представляет собой (в значительной степени) попытку построения новой *theologia naturalis*, — естественной теологии, опирающейся на достижения современной науки и развиваемой с позиций пробабилизма. Именно этой теме посвящен главный труд Суинберна — книга «Существование Бога». Однако прежде чем перейти непосредственно к этой работе, хотелось бы сказать несколько слов о ее авторе.

Ричард Гренвилл Суинберн начал свою академическую жизнь в Оксфордском университете, где получил степень бакалавра искусств в 1957 г. и степень бакалавра по философии в 1959 г. В 1960 г. в Оксфорде он получил диплом с отличием по теологии. Еще будучи студентом Суинберн проявлял неизменный интерес ко всем центральным проблемам философии и теологии, особенно же к вопросу о том, возможно ли убедительное обоснование веры в Бога. Финансовая поддержка двух исследовательских обществ — Общества Фарадея в Колледже св. Иоанна (Оксфорд) и Общества Леверхульма по истории и философии науки в университете Лидса — позволила Суинберну посвятить три года изучению истории естественных наук. В 1963 г. он начал преподавать философию в университете Гуллы. В течение следующих девяти лет почти вся работа Суинберна была сосредоточена на проблемах философии науки. Его первая книга, «Пространство и время» (*Space and Time*), была опубликована в 1968 г. В ней он рассматривает природу пространства и времени в свете достижений теории относительности и современной космологии. Назначение Суинберна профессором философии университета Киля в 1972 г. совпало с переключением его академического интереса на философию религии. К тому времени им на эту тему уже была опубликована книга «Понятие чуда» (*The Concept of Miracle*, 1971). В течение следующих десяти лет Суинберн написал и опубликовал свой основной труд — трилогию «Когерентность теизма» (*The Coherence of Theism*, 1977, исправленное издание — 1993), «Существование Бога» (*The Existence of God*, 1979, второе издание — 2004) и «Вера и разум» (*Faith & Reason*, 1981, второе издание — 2005). В главном произведении этой трилогии, «Существование Бога», Суинберн поставил перед собой задачу заново заложить основания «естественной теологии», приводя вероятностные аргументы от общих характеристик мира к существованию Бога, и именно эта работа принесла ее автору

наибольшую известность. Проблема сознание/тело впервые отчетливо встала перед Суинберном в начале 1980-х гг., когда он читал Гиффордские лекции 1982–1984 гг. Результаты этих размышлений впервые были опубликованы в книге «Личная идентичность» (*Personal Identity*, в соавторстве с Сидни Шумейкером, 1984), а затем в более развернутом варианте — в книге «Эволюция души» (*The Evolution of the Soul*, 1986; исправленное издание — 1997). В 1985 г. Суинберн стал профессором христианской философии в Оксфордском университете. С 1993 г. он — член Британской Академии. Примерно два десятилетия были посвящены им апологетике христианского вероучения, и этот труд нашел свое воплощение в четырех книгах: «Ответственность и Искупление» (*Responsibility and Atonement*, 1989), «Откровение» (*Revelation*, 1992; второе издание — 2007), «Христианский Бог» (*The Christian God*, 1994), и «Божий промысел и проблема зла» (*Providence and the Problem of Evil*, 1998). Книга «Эпистемическое оправдание» (*Epistemic Justification*, 2001) представляет собой попытку проведения демаркационной линии между верой и знанием. В 2003 г. выходит в свет «Воскресение Бога Воплощенного» (*The Resurrection of God Incarnate*), итоговое исследование, посвященное доказательству телесного Воскресения Иисуса. А поскольку Воскресение Иисуса в значительной степени обеспечивает сущностную основу христианского вероучения, то данная книга стала важнейшей завершающей частью апологетической программы Суинберна. В 2002 г. Суинберн оставил должность профессора Оксфордского университета и занялся переизданием (в значительной мере исправленных и обновленных) вышедших прежде трудов: «Существование Бога» (2004), «Вера и разум» (2005) и «Откровение» (2007). Им были также написаны две небольшие книги, рассчитанные на широкую аудиторию и в общих чертах излагающие его труды по философии религии: «Существует ли Бог?» (*Is there a God?*, 1996) и «Был ли Иисус Богом?» (*Was Jesus God?*, 2008). В течение последних пяти лет (2008–2013) Суинберн вновь обратился к проблеме сознания/тела и связанному с ней вопросу о том, наделены ли люди свободной волей, и каково отношение современной науки о высшей нервной деятельности к этой проблеме. Этот труд вылился в новую книгу: «Ум, мозг и свободная воля» (*Mind, Brain, and Free Will*), опубликованную в январе 2013 г. В течение многих лет Суинберн был

приглашенным профессором в американских и других университетах, а также неоднократно читал отдельные курсы лекций во множестве различных стран.

Особые отношения связывают Суинберна с Россией. Еще в юности, в 1950-е гг., он выучил русский язык и работал в британском военно-морском флоте в качестве переводчика. В середине 1990-х гг. Суинберн переходит из англиканства в православие: в 1995 г. он становится членом Элладской Православной церкви. С начала 1990-х гг. Суинберн активно сотрудничает с Институтом философии Российской академии наук, выступает на англо-американско-российских конференциях по философской теологии, участвует в совместных издательских проектах. В 2010 и 2011 гг. Суинберн несколько раз приезжает в Москву и выступает с докладами и лекциями на философском факультете Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова: 1–3 июня 2010 г. он принимает участие в X Международной конференции «Философская теология и христианская традиция», выступая на ней с докладом «Искупительная жертва Христа»¹; 15 декабря 2011 г. он принимает участие в Международной конференции «Философия и парадигмы современной науки» с докладом «Ментальная каузальность», а также проводит мастер-класс на философском факультете МГУ. На русский язык переведены следующие книги и статьи Суинберна: «Есть ли Бог?»², «Воскресение Бога Воплощенного»³, «Философия религии в англо-американской традиции»⁴, «Авторитет Писания, традиция и Церковь»⁵ и др.

Как уже было сказано выше, «Существование Бога» — это главный труд Суинберна. Цель данной книги — попытка индуктивного доказательства бытия Бога, оценка вероятности того, что суждение «Бог существует» истинно, обзор и интерпретация традиционных

¹ Позже этот доклад был опубликован в виде статьи в альманахе «Философия религии», см.: Философия религии: альманах 2010–2011. М., 2011. С. 40–50.

² Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2001.

³ Суинберн Р. Воскресение Бога Воплощенного. М., 2007.

⁴ Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: альманах 2006–2007. М., 2007. С. 89–137.

⁵ Суинберн Р. Авторитет Писания, традиция и Церковь // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 38–66.

доказательств бытия Бога, критика контраргументов, а также формулировка собственного варианта теодицеи. Фактически, здесь мы имеем дело с тщательно продуманной программой естественной теологии. Рассматривая гипотезу теизма в ее соотношении с новыми данными опыта и с фоновым знанием, Суинберн задается важным вопросом: справедливо ли, что вероятность истинности гипотезы теизма при этом соотношении будет больше $\frac{1}{2}$? Находясь в рамках вероятностного подхода, Суинберн обращается к теореме Байеса, позволяющей определить степень вероятности того или иного события на основе понятия совокупной вероятности других, связанных с ним, событий. Однако при этом нет необходимости знать точные значения этих вероятностей, можно оперировать такими приблизительными характеристиками, как «очень высокая» или «больше, чем». Предварительная вероятность гипотезы зависит главным образом от ее простоты, а также от того, насколько хорошо она согласуется с фоновыми данными. Фоновое знание (background knowledge), или фоновые данные, — это такое знание (или знание о таких вещах), которое мы принимаем на веру и не требуем для него дальнейшего объяснения, когда оцениваем вероятность какой-либо узкой теории. Это позволяет нам, когда мы рассматриваем универсальную теорию, не учитывать фоновое знание, иными словами, рассматривать его в качестве «тавтологических данных». Поэтому при оценке самого общего явления, а именно, существования физической вселенной, Суинберн рассматривает фоновое знание как тавтологические данные, а затем, рассматривая упорядоченность законов природы, он оценивает их вероятность с учетом того, что существует физическая вселенная. Ключевой детерминантой предварительной вероятности теизма является простота. Объяснительная сила гипотезы теизма меняется в зависимости от данных, с которыми она соотнесена, фоновые данные для удобства можно рассматривать как тавтологические, но вот фактор критерия простоты, по мнению Суинберна, остается решающим во всех случаях. Развивая естественную теологию, Суинберн восходит от факта существования упорядоченной и гармоничной вселенной к гипотезе теизма, то есть к утверждению «Бог существует». Он задается важным вопросом: является ли существование физической вселенной простым грубым фактом

или оно поддается объяснению? И хотя может наличествовать некое физическое объяснение того или иного феномена, встает вопрос о том, существует ли объяснение этого объяснения и т. д. Объяснение в рамках теизма — всегда личностное, оно объясняет феномены на основе действия личности. Через мысленные эксперименты, используя понятия возможных миров, Суинберн рассматривает различные атрибуты этой личности и показывает, какие свойства должны быть присущи ей с необходимостью, и какие следствия это влечет. По мнению автора книги, гипотеза теизма постулирует не только самую простую исходную точку личностного объяснения (более простую, чем множество богов или бог с ограниченными возможностями), но и самую простую исходную точку объяснения свойств физической вселенной. Последовательно рассматривая эволюцию вселенной, начиная с Большого взрыва и заканчивая возникновением *Homo Sapiens*, Суинберн показывает, что возникновение рациональных агентов, обладающих свободой воли, напрямую следует из понятия всемогущей, всеведущей и всеблагой личности. Сперва Суинберн утверждает, что существует высокая вероятность того, что обладающая определенными свойствами личность (=Бог) создаст телесных свободных агентов человеческого типа, затем он утверждает, что вероятно люди являются телесными свободными человеческими агентами. Далее автор стремится доказать, что, если Бог не существует, то невозможно, чтобы вселенная была «настроенна» на возникновение человеческого тела. Рассматривая аргумент от тонкой настройки вселенной, Суинберн показывает, что огромная априорная значимость критерия простоты предполагает, что во вселенной без Бога *a priori* невозможно, чтобы она была настроена на возникновение человеческого тела. Однако смысл человеческого тела, по мнению автора, состоит в том, что для человека оно является средством познания и осуществления целей. Сущность человека заключается в его осознанной жизни: в убеждениях, мыслях, ощущениях, желаниях, а также (посредством свободного выбора) достижении целей. Суинберн утверждает, что очень маловероятно в случае несуществования Бога, что человеческое тело даст начало сознанию и человеку. Далее он рассматривает проблему свободы воли и связанный с ней комплекс проблем. Суинберн подчеркивает, что возможность свободного выбора несет вместе с собой большое

зло, но существует некий предел страданий, которым Бог подвергает разумные существа (за исключением их собственного выбора). Таким образом, автор книги вынужден обратиться к сложнейшей проблеме, возникающей перед всеми апологетами христианства, — проблеме зла. Существующее в мире зло Суинберн подразделяет на моральное (то, которое возникает в результате сознательного выбора человека, а также зло, возникающее в результате небрежности) и природное (все прочие виды зла, такие, например, как порочные страсти, неизлечимые болезни и стихийные бедствия). Если Бог существует, это означает, что он позволил существовать и первому, и второму виду зла. Суинберн рассматривает не только страдания людей, но и страдания высших животных, предполагая, что чем выше организация живого существа, тем больше оно подвержено страданию. Развивая свой вариант теодицеи, Суинберн рассматривает известный пример, приведенный еще в 1979 г. Уильямом Роу: олененок, гибнущий в лесном пожаре. Этот пример был предложен Роу⁶ в качестве иллюстрации явно бессмысленного зла. Вопрос состоит в следующем: существует ли превышающее благо, которое бы перевешивало страдания гибнущего в мучениях невинного существа, которое бы оправдывало их и делало их осмысленными? Суинберн предлагает собственный вариант ответа на этот вопрос. По мнению автора, во-первых, наличие в мире зла позволяет проявиться таким видам блага, которые бы не существовали без этого зла (например, отвага, сострадание, стойкость и т. д.); во-вторых, гибель олененка содержит в себе когнитивную ценность, поскольку она обеспечивает возможность получать другим особям знания, необходимые для совершения свободного выбора. Естественное зло необходимо, если агенты должны иметь знание о том, как вызвать зло или как предотвратить его возникновение — знание, которое они должны иметь для того, чтобы у них был подлинный выбор между совершением либо добра, либо зла. Наконец, подчеркивает Суинберн, только Бог как творец всего сущего имеет такие права, которыми мы не можем обладать над другими людьми. Суинберн проводит аналогию с родителем и говорит, что позволить кому-то страдать

⁶ Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly, 1979, vol. 16, p. 335–341.

ради его собственного блага или ради блага кого-то другого может лишь тот, кто выполняет по отношению к нему родительские функции.

Чуть выше уже было сказано о том, что гипотеза теизма рассматривается Суинберном в ее соотношении с данными опыта и фоновыми данными. В заключительной части своей книги автор обращается к таким специфическим свидетельствам, как данные религиозного опыта. Он рассматривает понятие чуда и определяет его как «возникновение такого события, которое невозможно при действии данных законов природы». Правда, законы природы не исключают некоторые инциденты, а это значит, что здесь неприменимо строгое понятие «нарушения» закона природы. В таком случае, высока вероятность, что либо данный инцидент является беспричинным событием неповторяющегося типа, либо он имеет причину, и эта причина находится вне системы естественных законов, а значит данное событие представляет собой квазинарушение естественных законов. С точки зрения Юма, основным релевантным фоновым знанием здесь является знание законов природы. Однако Суинберн полемизирует с Юмом и утверждает, что полностью упорядоченный мир, в котором всё (за исключением человеческого свободного выбора) происходит в строгом соответствии с законами природы, не будет миром, в котором присутствует живое взаимодействие Бога и человека: возможно, чудо — это ответ Бога на молитвы людей или их свободные действия. Или же изредка отмечая своей печатью деяния или проповедь тех или иных людей, Бог может таким образом показать, что это Божьи деяния и учение.

Итак, возвращаясь к понятию религиозного опыта, следует отметить, что Суинберн выделяет следующую его ключевую характеристику: опыт делает религиозным то, каким способом субъект его получает. Автор выделяет пять видов религиозного опыта, различая при этом общественное и частное восприятие этого опыта. Первые два вида религиозного опыта относятся к общественному (общедоступному) восприятию, а три последних — к частному. Во-первых, это опыт, который кажется субъекту опытом присутствия Бога или чего-то еще сверхъестественного, но при котором кажущийся сверхъестественный объект воспринимается в момент восприятия какого-то совершенно обычного нерелигиозного объекта (напри-

мер, кто-нибудь, глядя на звездное небо, может внезапно «увидеть» и осознать его именно как творение). Во-вторых, это опыт, который люди получают, воспринимая очень необычные, но доступные восприятию других людей объекты (например, опыт тех, кто были свидетелями «явления воскресшего Иисуса» или «Фатимских явлений Девы Марии»). К третьему виду религиозного опыта Суинберн относит те случаи, когда субъект в индивидуальном порядке получает определенный чувственный опыт, который можно описать обычными словами, употребляемыми для описания того, что воспринимается нашими пятью чувствами (например, он видит сон, в котором ангел нечто говорит ему). К четвертому виду религиозного опыта относится тот случай, когда субъект в индивидуальном порядке получает определенный чувственный опыт, который невозможно описать обычными словами (как правило, это мистический опыт, описать который практически невозможно). Пятый, и последний, вид религиозного опыта состоит в том, что субъект, получая его, не получает при этом вообще никакого чувственного опыта. Субъекту кажется (и, возможно, очень сильно), что он осознаёт присутствие Бога, но сознает он это не в результате какого-то чувственного опыта, то есть, это ему только кажется, но не посредством чувств. С понятием религиозного опыта связан важнейший принцип, который вводит автор — принцип доверия. Суинберн считает, что одним из принципов рациональности является то, что если субъекту кажется, что нечто существует (и обладает какими-то признаками), то есть вероятность, что оно действительно существует (и обладает этими признаками); то, что кому-то кажется воспринятым, вероятно, так и есть. Сходным образом следует доверять явным воспоминаниям. Если субъекту кажется, что в прошлом он что-то воспринимал или что-то делал, то (при отсутствии специальных соображений), вероятно, так и было. Разумеется, Суинберн вводит ряд серьезных ограничений на принцип доверия, в том числе, отсутствие наркотической зависимости у субъекта религиозного опыта и наличие способности высказывать надежные перцептуальные суждения. Таким образом, Суинберн приходит к мысли о том, что религиозный опыт имеет значительную доказательную силу и существенно повышает вероятность существования Бога, и это зависит от сформулированного им принципа доверия, согласно которому восприятия должны

приниматься как таковые в отсутствие надежных оснований для сомнений.

А теперь мне хотелось бы сказать несколько слов в качестве переводчика данной книги о некоторых особенностях ее перевода. Во-первых, нужно было адекватно перевести ряд терминов, не имеющих пока устойчиво закрепившегося перевода на русский язык. К числу таких терминов относится, например, выражение *ultimate brute fact* — конечный грубый факт, то есть факт, не требующий дальнейшего объяснения. Во-вторых, когда автор характеризует доказательства, он выделяет доказательства «достоверные» (*valid*), «хорошие» (*good*), «правильные» (*correct*) и «сильные» (*strong*), и на протяжении всей книги я придерживаюсь именно этого перевода. В-третьих, следует пояснить важный для Суинберна термин «агент» (*agent*). На протяжении всего текста автор употребляет этот термин, давно вошедший в арсенал современной аналитической философии. «Человеческими свободными агентами» (*humanly free agents*) называет Суинберн одушевленные субстанции с моральным знанием и ограниченными свободной волей, силами и знаниями. Личность — это частный случай рационального агента. Во всех случаях необычного или особенно важного употребления того или иного понятия или термина я в скобках добавляю его оригинальное написание. Очень важным моментом перевода этой книги стало то, что на протяжении всей работы над текстом я находилась в постоянной переписке с Ричардом Суинберном. С глубокой благодарностью хочу заметить, что автор сделал множество пояснений, которые существенно облегчили мою работу.

Я хотела бы также выразить благодарность профессору Владимиру Кирилловичу Шохину за ценные замечания и общую редактуру текста перевода.

Я чрезвычайно признательна Тадэушу Ростиславовичу Антоновскому за помощь в переводе математических, физических и астрономических понятий и терминов, а также всестороннюю поддержку и содействие.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

«Существование Бога» — это главная книга из всех, написанных мною по философии религии. Впервые она была опубликована в 1979 г. «Исправленное» издание увидело свет в 1991 г., но «исправление» состояло лишь в добавлении двух приложений, основной же текст остался нетронутым. Изменения в настоящем издании гораздо более существенны. Я переформулировал свои рассуждения относительно космологического и телеологического аргументов в 6, 7 и 8 главах, добавив материал из приложений издания 1991 г., развил аргумент от упорядоченности природы, добавив дискуссию о сущности законов природы (рассмотренную в переписанной 2 главе), а также исправил свои рассуждения об аргументе от тонкой настройки вселенной. Я изменил 9 главу в свете моих более поздних работ о сознании, а 10 и 11 главы — в свете моих последних работ, посвященных проблеме зла. Я добавил три дополнительных примечания в конце книги: одно из них показывает, каким образом доказательства существования Бога совместимы с христианским учением о Троице (Бог как «три единосущные личности»), а в двух других обсуждаются новейшие и наиболее авторитетные варианты аргумента от разумного замысла. Я весьма существенно реструктурировал материал 12 главы для того, чтобы сделать доказательство более ясным. В настоящем издании содержится также множество различных более мелких поправок. В целом эти поправки связаны с тем, что я хотел принять во внимание новейшие важные монографии и статьи. И хотя мои взгляды на многие второстепенные вопросы, связанные с доказательством [существования Бога], опубликованным в первом издании, изменились, я по-прежнему убежден в правильности общего метода исследования этого вопроса и главных выводов, полученных в итоге его применения. Тем не менее читатель, внимательно изучивший предыдущие издания, заметит чуть больший учет аргумента

от зла против существования Бога, уравновешенный чуть большей убежденностью в силе аргумента от морального знания в пользу существования Бога (а также серьезной убежденностью в силе аргумента от чуда Воскресения Иисуса, на который, из-за ограниченного объема этой книги, я здесь лишь ссылаюсь, а подробно рассматриваю в своей книге «Воскресение Бога Воплощенного»¹).

В основу первого издания легли два цикла лекций, прочитанных в Оксфордском университете в зимних триместрах 1976 и 1977 гг., а также две лекции (Forwood Lectures), прочитанные в Ливерпульском университете в феврале 1977 г. Я благодарен всем, кто предложил мне прочитать эти лекции, а также всем, кто помог мне впоследствии прояснить эту проблему и в устных обсуждениях, и в публикациях, критикующих мою позицию. У меня много критиков, и все они мне очень помогли.

Я благодарен редакторам и издателям соответствующих журналов за разрешение повторно использовать материалы, которые были добавлены в предыдущие издания, из следующих статей: «Целое и часть в космологическом аргументе»², «Телеологический аргумент»³, «Телеологический аргумент. Возражения оппонентам»⁴, «Проблема зла»⁵, «Естественное зло»⁶, «Макки, индукция и Бог»⁷, «Аргумент от тонкой настройки вселенной»⁸. Я также благодарен редакторам и издателям за разрешение использовать более позд-

¹ Swinburne R. The Resurrection of God Incarnate. Oxford: Clarendon Press, 2003; в рус. пер.: Свинберн Р. Воскресение Бога Воплощенного. М., 2008.

² Swinburne R. Whole and Part in Cosmological Arguments // Philosophy, 1969, vol. 44, p. 330–340.

³ Swinburne R. The Argument from Design // Philosophy, 1968, vol. 43, p. 199–212.

⁴ Swinburne R. The Argument from Design — A Defence // Religious Studies, 1972, vol. 8, p. 193–205.

⁵ Swinburne R. The Problem of Evil // Reason and Religion / Ed. by S. C. Brown. N. Y., 1977.

⁶ Swinburne R. Natural Evil // American Philosophical Quarterly, 1978, vol. 15, p. 295–301.

⁷ Swinburne R. Mackie, Induction and God // Religious Studies, 1983, vol. 19, p. 385–391.

⁸ Swinburne R. The Argument from the Fine-Tuning of the Universe // Physical Cosmology and Philosophy / Ed. by J. Leslie. L., 1990.

ние материалы из следующих статей: «Пересмотренный аргумент от упорядоченности природы»⁹, «Пересмотренное доказательство существования Бога от тонкой настройки вселенной»¹⁰, «Что хорошего в обладании телом?»¹¹, «Априорные вероятности в аргументе от тонкой настройки»¹². Издательство Оксфордского университета я благодарю за разрешение перепечатать без изменений в 9 главе большой раздел моей книги «Есть ли Бог?»¹³, а в 11 главе — фрагменты из моей книги «Божий промысел и проблема зла»¹⁴. И, наконец, огромное спасибо Саре Баркер за ее неоднократное терпеливое перепечатывание многочисленных вариантов этого нового издания.

Ричард Суинберн

⁹ *Swinburne R. The Argument from Laws of Nature Reassessed // Reason, Faith and History: Essays in Honour of Paul Helm / Ed. by M. Stone. Farnham, 2004.*

¹⁰ *Swinburne R. The Argument to God from Fine-Tuning Reassessed // God and Design: The Teleological Argument and Modern Science / Ed. by N. A. Manson. L., 2003.*

¹¹ *Swinburne R. What is so Good about Having a Body? // Comparative Theology / Ed. by T. W. Bartel. Oxf., 2003.*

¹² *Swinburne R. Prior Probabilities in the Argument from Fine-Tuning // Faith and Philosophy, 2005, vol. 22, № 5, p. 641–653.*

¹³ *Swinburne R. Is There a God? Oxford University Press, 1996; в рус. пер.: Суинберн Р. Есть ли Бог? М., 2006.*

¹⁴ *Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxf., 1998.*

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Любому автору доставляет величайшее удовольствие увидеть перевод своего главного труда на другой язык, но мне особенно приятно приветствовать перевод «Существования Бога» на русский.

Я выучил русский язык в 1950-е гг., в 1990-е принял православие, и — примерно с конца холодной войны — был вовлечен в различные совместные проекты Общества христианских философов (главным образом американских), Синодальной Библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви и Института философии Российской академии наук.

«Существование Бога» — это очень строгое изложение естественной теологии, иными словами, это доказательство существования Бога, выводимое из самых общих свойств мира. Стилль этой аргументации может показаться непривычным многим русским читателям, справедливо полагающим, что религия представляет собой служение Богу и принятие на себя определенных обязательств. Но в современном мире людям, прежде чем начать служить Богу, нередко сперва необходимо увериться, что есть некоторая вероятность того, что существует Бог, который возрадуется этому служению и этим обязательствам. Эта книга адресована также тем, кто впечатлен великими достижениями и точностью науки.

Естественная теология (так же, как и аргументы против нее) стала частью европейской философской традиции, начиная уже с Платона. В то же время, она составляла существенную часть христианской теологической традиции, восходящей к утверждению апостола Павла в его Послании к Римлянам о том, что *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы* (Рим 1:20). Вдохновленные этими и другими словами св. Павла, многие богословы, представляющие традицию восточно-го христианства, в том числе Афанасий Великий, Григорий Нисский

и Иоанн Дамаскин, гораздо более подробно обосновывали мысль о том, что упорядоченность вселенной обнаруживает существование Бога — Творца и Вседержителя. Разумеется, их представления о физике, унаследованные от греков, обуславливали трактовку этой упорядоченности через основные элементы мира, коими считались земля, воздух, огонь и вода. Они утверждали, что эти элементы упорядочены таким образом, что их строй порождает все многообразие мира, наполненного растениями и населенного животными и людьми. Сегодня мы трактуем эту упорядоченность в терминах электронов, протонов и нейтронов, образующих мир, наполненный растениями и населенный животными и людьми. Но достижения современной физики никоим образом не снижают огромную вероятность того, что этот порядок возник по воле Бога и поддерживается Им — это именно то, что доказывает настоящая книга. Не каждый современный человек нуждается в естественной теологии, но некоторым она все-таки нужна, и теория относительно первой причины всех явлений этого мира заслуживает обоснования, по крайней мере, столь же строгого, как и любая научная теория относительно непосредственных причин какого-то конкретного вида явлений.

Я чрезвычайно признателен Фонду Дж. Темплтона за финансирование перевода этой книги и ряда других книг по философии религии. Я очень благодарен всем, кто участвовал в издании «Существования Бога», и особенно Марине Кедровой за перевод этой книги на русский язык, а также профессору Владимиру Шохину за редактирование перевода.

*Ричард Суинберн,
апрель 2013 г.*

ВВЕДЕНИЕ

Книга «Существование Бога» — это продолжение книги «Когерентность теизма», впервые опубликованной в 1977 г. В «Когерентности теизма» был поднят вопрос о том, что подразумевает высказывание «Бог существует», и является ли это утверждение внутренне когерентным. В «Существовании Бога» рассматривается вопрос, является ли это утверждение истинным, оцениваются эмпирические аргументы в пользу этого утверждения и против него, а также делается заключение о соотношении между собой аргументов в пользу существования Бога и аргументов против существования Бога. Настоящая книга предполагает, что утверждение о том, что Бог существует, не является с очевидностью некогерентным (то есть логически невозможным)¹, и поэтому следует посмотреть вокруг себя для того, чтобы убедиться в его истинности или ложности. Для обоснования этого предположения я должен обратиться к более ранней работе. Однако ее не нужно читать для того, чтобы понять данную книгу, к тому же (за исключением только что упомянутого случая) она не включает в себя результаты предыдущей книги. Проблемы, обсуждаемые в «Существовании Бога», носят более общий характер, чем те, которые обсуждались в «Когерентности теизма». Большинство людей обычно полагают, что понимают (хотя и весьма смутно), что имеют в виду, когда говорят, что Бог существует, и поскольку они также полагают, что человеческие слова — это лишь приблизительный ориентир в отношении того, о чем идет речь, это утверждение не является с очевидностью некогерентным. Глубокое размышление о том, что же именно подразумевает это утверждение и когерентно ли оно, по мнению большинства, — приоритет профессиональных теологов и философов. Но что действительно волновало обыкновенных людей на протяжении столетий, так это то, может ли человеческий опыт служить основанием

для того, чтобы считать это утверждение истинным или ложным. Это и есть тема данной книги. Цель данной книги — обсудить эту тему глубоко и точно.

Автор этой книги глубоко убежден в возможности достичь с помощью рациональной аргументации ясного и достоверного заключения по поводу данного вопроса, — быть может, самого важного из всех вопросов, волнующих человека. Эту возможность с очевидностью признавало подавляющее большинство христианских (и нехристианских) философов, живших в XIII–XVIII вв., а также, я уверен, разделяло, хотя и с некоторыми оговорками, большинство христианских (и нехристианских) философов, живших в I–XII столетиях. Однако ближе к XIX в. философская теология начала испытывать значительное влияние скептицизма Юма и Канта. Оба философа создали доктрины, предназначенные для того, чтобы показать, что разум не в состоянии прийти к обоснованным заключениям относительно того, что далеко выходит за рамки непосредственного опыта, и прежде всего — относительно существования Бога. В последние годы многие философы строили свою аргументацию в том же духе, и в результате как среди профессиональных философов, так и вне этого круга избранных сегодня существует глубокий скептицизм в отношении возможностей разума прийти к обоснованному заключению по поводу существования Бога.

Выстраивая свою позитивную аргументацию, я вкратце изложу, почему я считаю, что основания, на которые опирались Юм и Кант, ошибочны, и что разум может прийти к обоснованному заключению относительно того, что лежит за пределами узких рамок, очерченных этими философами. У тех, кто уверен, что современная наука может достичь обоснованных (и впечатляющих) заключений относительно вещей, находящихся далеко за рамками непосредственного опыта, таких как субатомные частицы и ядерные силы, Большой взрыв и эволюция вселенной, мое предприятие должно вызвать сочувственное понимание, в то время как Юм и Кант не испытывали бы большой симпатии по отношению к утверждениям современной физической науки.

Тем не менее я докажу, что хотя разум может прийти к ясному и достоверному заключению относительно существования Бога, он может достичь лишь вероятностного заключения, а не аподиктического.

Именно поэтому и возникает широкий простор для веры в религиозной практике, и моя трилогия по философии теизма заканчивается томом «Вера и разум».

Дальнейшее развитие философии, о котором я скажу, особенно развитие в области индуктивной логики, которую часто называют «теорией подтверждения», предоставило чрезвычайно полезные инструменты для исследования поднятой мною проблемы. В теории подтверждения используются некоторые редкие символы. Я введу эти символы в текст и объясню их значение с помощью примеров. Читателям, незнакомым с такими символами, совершенно не нужно их пугаться. Использование теории подтверждения позволит мне изложить мою аргументацию с точностью, присущей любому детализированному изложению данных в пользу и против теории крупномасштабной структуры вселенной, а также позволит выявить близкое сходство, существующее между религиозными теориями и научными теориями вселенной. Однако вместе с тем я должен извиниться перед теми, кому трудно будет справиться с этими символами. Их не так уж много, и я постарался изложить главные аргументы в тех пассажах, где содержатся символы, также и словами.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Термин *когерентный* (*coherent*, от лат. *cohaerens*, «находящийся в связи») естественнее всего было бы перевести как «связный», т. е. последовательный. В данной же монографии этот термин здесь и далее употребляется в значении «логически возможный». — *Пер.*

Глава 1

ИНДУКТИВНЫЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Доказательство начинается с одной или нескольких посылок, которые представляют собой суждения, принятые на веру для достижения цели доказательства, а также суждения, приводящие к заключению. Доказательство является дедуктивно достоверным в том случае, если допущение, что его посылки истинны, а заключение ложно — некогерентно. Например, следующее доказательство является достоверным (valid) дедуктивным доказательством:

(Посылка 1) Ни одно материальное тело не может двигаться со скоростью, превышающей скорость света.

(Посылка 2) Мой автомобиль — это материальное тело.

(Заключение) Мой автомобиль движется с меньшей скоростью, чем скорость света.

В достоверном дедуктивном доказательстве посылки делают заключение достоверным. Существуют доказательства, которые не являются дедуктивно достоверными, но в которых посылки в некотором смысле «подкрепляют», или «подтверждают», или «усиливают» заключение, и некоторые (или все) доказательства такого рода часто оцениваются как «хорошие» (good), или «правильные» (correct), или «сильные» (strong) индуктивные доказательства. Однако здесь нам нужно быть внимательными и провести тонкое различие между двумя видами доказательства. В некоторых доказательствах из посылок следует вероятное заключение, то есть более вероятное, чем невероятное, например:

П₁: 70 % жителей Богсайда католики.

П₂: Догерти — житель Богсайда.

З: Догерти католик.

Из сочетания этих посылок следует вероятное заключение. Однако многие доказательства, которые называются «правильными» индуктивными доказательствами, весьма сложно отнести к этому типу. Рассмотрим следующее доказательство:

П: Из 100 воронов все, наблюдаемые в разных частях света, являются черными.

З: Все вороны черные.

Будет естественным истолковать это заключение (в контексте рассуждения об индуктивных доказательствах) таким образом, что речь идет обо всех воронах во все моменты времени и во всех точках пространства, и даже если предположить, что на какой-то далекой планете нет ничего, что можно было бы рассматривать в качестве ворона, это заключение означает всех воронов во все времена на протяжении всей земной истории в любой точке земной поверхности. Но когда заключение интерпретируется таким образом, становится невозможным допустить, что З, сделанное из П, более вероятно, чем невероятно, поскольку можно предположить, что чернота наблюдаемых воронов является частной особенностью современных воронов, специфической чертой их облика, которой не было у воронов раньше. Предположить, что все вороны всегда являются черными — значит выйти далеко за рамки очевидности, зафиксированной в П. Однако З может быть истинным, и большинство из нас допускает, что истинность П повышает вероятность истинности З, но П не делает З возможным (то есть более вероятным, чем невероятным).

Те доказательства, которые делают ученые, от основанных на наблюдении данных к заключениям по поводу истинных законов природы или к прогнозам относительно результатов будущих экспериментов и наблюдений, в большинстве своем не являются дедуктивно достоверными, а представляют собой (с этим, наверное, большинство согласится) индуктивные доказательства одного из упомянутых выше двух типов¹. Астрономические наблюдения, сделанные Тихо Браге, Кеплером, Галилеем и другими учеными XVII в., благоприятствовали возникновению ньютоновской теории движения в том смысле, что они сделали ее более правдоподобной, более вероятной, чем если бы их не было. Различные данные в области ботаники, геологии и селекции, описанные Чарльзом Дарвином в «Происхождении

видов», увеличивают достоверность его теории эволюции биологических видов посредством естественного отбора. Интересный вопрос, к которому я должен буду вернуться позже: делают ли посылки в научном доказательстве фундаментальных законов физики или химии, основанном на различных экспериментальных данных и данных наблюдений, заключение достоверным или всего лишь увеличивают эту достоверность? Обычно полагают, что законы природы действуют не просто во все времена и повсеместно, но и продолжают действовать в неосуществленных или неосуществимых обстоятельствах (например, независимо от того, как люди взаимодействуют со вселенной). Ньютоновскую теорию движения составляют три закона движения и закон всемирного тяготения. Повышали ли вероятность того, что эта теория истинна, различные наблюдения XVII в.? Я пока не буду отвечать на этот вопрос, хотя с обыденной точки зрения очевидные данные наблюдений, как правило, повышают достоверность наших прогнозов относительно будущего. Все эти данные наблюдений за движением солнца, луны, планет и т. д. повышают вероятность того, что Земля продолжит вращаться вокруг своей оси в течение следующих двадцати четырех часов и что завтра снова взойдет солнце.

Назовем доказательство, в котором посылки делают заключение вероятным, «правильным П-индуктивным доказательством». А доказательство, в котором посылки увеличивают вероятность заключения (то есть делают заключение более вероятным, или более возможным, чем если бы этих посылок не было), назовем «правильным З-индуктивным доказательством». В этом последнем случае мы скажем, что посылки «подтверждают» заключение. Среди правильных З-индуктивных доказательств некоторые будут явно более строгими, чем другие, в том смысле, что в некоторых таких доказательствах посылки будут повышать вероятность заключения в большей степени, чем в других доказательствах.

Цель доказательства — побудить людей (в той степени, в которой они разумны) согласиться с заключением. Для этой цели недостаточно, чтобы посылки в некотором смысле влекли за собой заключение. Необходимо также, чтобы посылки были признаны истинными теми, кто спорит по поводу заключения. Существует множество достоверных доказательств существования Бога, которые совершенно

бесполезны, поскольку, хотя их послышки могут быть истинными, они не признаны в качестве таковых теми, кто спорит о религии, например:

П₁: Если жизнь имеет смысл, Бог существует.

П₂: Жизнь имеет смысл.

З: Бог существует.

Безусловно, это достоверное доказательство.¹ Если данные послышки истинны, заключение также должно быть истинным. Эти послышки могут быть истинными, но атеисты станут отрицать либо первую, либо вторую послышку. Поскольку эти послышки не являются общепринятыми для тех, кто спорит о религии, они не могут стать адекватной основой для такого доказательства. Что действительно представляет интерес для людей, живущих в эпоху религиозного скептицизма, так это доказательства существования (или несуществования) Бога, в которых послышки были бы признаны истинными людьми как теистических, так и атеистических убеждений. Таким образом, я определяю доказательство от посылок, признанных истинными теми, кто спорит о заключении, которое является достоверно дедуктивным, правильным П-индуктивным или правильным З-индуктивным доказательством, соответственно: достаточным дедуктивным, достаточным П-индуктивным и достаточным З-индуктивным доказательством. Анализируя доказательства в пользу или против существования Бога, мы должны будем рассматривать вопрос о том, является ли какое-то из них достаточным дедуктивным, достаточным П-индуктивным или достаточным З-индуктивным доказательством.

Суждение «Бог существует» (а также равноценное суждение «существует Бог») я рассматриваю как логически эквивалентное суждению «с необходимостью существует личность² без тела (то есть дух), которая с необходимостью является вечной, совершенно свободной, всемогущей, всеведущей, всеблагой, а также является творцом всего». Я употребляю слово «Бог» как обозначение той личности, которую описывает это суждение. Говоря, что Бог пребывает вечно, я имею в виду, что Он всегда существовал и всегда будет существовать. В христианской традиции есть и другое понимание вечности, а именно как «вневременности». Однако эта трактовка не прижилась

в христианской традиции вплоть до IV в. н. э.; она крайне трудна для понимания и, по тем причинам, которые я изложил в своей предыдущей книге «Когерентность теизма»³, для теиста представляется совершенно не обязательным обременять себя таким пониманием вечности. Говоря, что Бог совершенно свободен, я подразумеваю, что ни один объект, ни одно событие или состояние (в том числе Его прошлые состояния) никоим образом не оказывают каузальное воздействие на Него в момент, когда Он нечто совершает, но только Его собственный выбор, осуществляемый в момент действия, определяет то, что Он делает. Говоря, что Бог всемогущ, я имею в виду, что Он в состоянии совершить всё, что логически возможно (то есть когерентно) совершить. Говоря, что Бог всеведущ, я подразумеваю, что Ему известно всё, что логически возможно знать. Говоря, что Бог всеблагой, я подразумеваю, что Он осуществляет лучшие моральные действия (когда таковые имеются), и не осуществляет плохих моральных действий. Говоря, что Бог — творец всего, я имею в виду, что всё существующее в каждый момент времени (не говоря уже о Нем Самом), существует вследствие того, что Он создал его существующим или позволил ему существовать. Смысл всех этих утверждений состоит в утверждении существования Бога, и всё это будет развернуто и подробно рассмотрено в последующих главах, особенно в 5 главе⁴. Утверждение существования Бога называется «теизм». Таким образом, теизм — глубочайшая сущность вероисповедания христианства, иудаизма и ислама.

На протяжении истории человечества многие люди принимали на веру существование Бога, а многие другие не сомневались в Его несуществовании. Ни те, ни другие не имели сознательно оформленных оснований для своих убеждений. И те, и другие просто верили. Однако были и такие, у которых имелись основания их убеждений. Как и у большинства людей, имеющих некоторые причины тех или иных убеждений, эти основания чаще всего были очень смутными и неоформленными. Тем не менее, иногда люди формулировали основания своих убеждений в отчетливой и явной форме, и это мы вполне можем рассматривать как доказательство существования или несуществования Бога. Те доказательства, которые часто обсуждались, получили наименования: «космологическое доказательство» и «доказательство от религиозного опыта».

Другие доказательства не обсуждались достаточно часто для того, чтобы получить наименование, а также у людей были другие причины для веры или неверия, которые так и не были отчетливо сформулированы, по крайней мере, настолько отчетливо, чтобы оформиться в доказательство.

На страницах этой книги я буду обсуждать различные основания веры в существование или несуществование Бога, некоторые из которых признаны достаточно строгими для того, чтобы их квалифицировать хотя бы номинально как доказательства, а другие придется подгонять под форму отчетливого доказательства. Я буду рассматривать только те доказательства, в которых посылки сообщают то, что является (в некотором самом общем смысле) свойствами человеческого опыта — например, очевидные общие истины относительно мира — или свойствами личного опыта человека. Такие доказательства я буду называть апостериорными. В них утверждается, что нечто в человеческом опыте может служить основанием для веры в существование или несуществование Бога. Я не буду рассматривать априорные доказательства, то есть те доказательства, в которых посылки являются логически необходимыми истинами, а именно пропозиции, истинность которых не зависит от существования мира физических или духовных существ. Логически необходимые истины представляют собой истины математики и логики. Поэтому я не буду рассматривать онтологическое доказательство в его традиционной версии⁵ или в других версиях. А также я не буду рассматривать те аргументы против существования Бога, в которых утверждается, что высказывание «Бог существует» некогерентно, или внутренне противоречиво. Я считаю, что онтологические доказательства бытия Бога по большей части являются философскими доказательствами, в них не содержатся основания веры в Бога, свойственной обычным людям. Некоторые крупнейшие философы-теисты в целом отвергают онтологические доказательства и склоняются к апостериорным⁶. Однако я допускаю, что доказательства, направленные против существования Бога, в которых утверждается некогерентность теизма, имеют некоторые основания в мышлении обычных людей. Тем не менее, разумеется, я не смогу обсудить все апостериорные основания веры людей в существование или несуществование Бога. Я рассмотрю лишь те из них, которые кажутся мне наиболее правдоподобными,

а также те, которые нашли наибольший отклик в истории человечества. Для достижения моего главного заключения относительно того, как возможно, что Бог существует, я предполагаю, что ни априорные доказательства самых разных видов⁷, ни апостериорные доказательства (отличные от тех, которые я рассматриваю), не обладают какой-либо значимой силой.

Хотя тема данной книги — доказательства как существования, так и несуществования Бога, может показаться, что я в большей степени сосредоточен на доказательствах существования Бога. В отдельной главе я рассматриваю главный аргумент против существования Бога — аргумент от зла, утверждающий, что наличие боли и страданий в мире свидетельствует о том, что не существует всеблагого и всемогущего существа. Однако, помимо этого аргумента (в совокупности с аргументом от сокрытости, который я также здесь обсуждаю), главное основание неверия атеистов в существование Бога состоит в их утверждении, что доказательства теистов недостаточно обоснованы, что они не делают существование Бога возможным в какой-либо значимой степени. Аргументы атеистов (помимо аргумента от зла) представляют собой по большей части критику теистических доказательств. Поэтому я рассматриваю такие аргументы по ходу обсуждения каждого из основных доказательств существования Бога. Рассматривая доказательства существования Бога, я буду обсуждать различные формы космологического и телеологического доказательств, аргумент от существования сознания, моральный аргумент, аргументы от чуда и откровения, а также аргумент от религиозного опыта. В космологическом доказательстве утверждается, что существует некая универсальная потребность в объяснении, и что [идея] Бога осуществляет ее и содержит в себе объяснение ее существования. В телеологическом доказательстве утверждается, что в устройстве мироздания присутствует замысел, нуждающийся в объяснении, и деяния Бога дают такое объяснение. Существуют различные формы телеологического доказательства в соответствии с видом замысла, к которому оно обращено. Я рассматриваю два различных вида доказательства, попадающих в рубрику «телеологические доказательства» и «доказательство от божественного промысла», а также различные разновидности каждого из них. Аргумент от существования сознания утверждает, что существование

мыслящих существ невозможно объяснить иначе, как через божественное вмешательство. Аргументы от чуда и откровения ссылаются на различные факты истории человечества как свидетельства существования Бога и божественных деяний. Аргумент от религиозного опыта утверждает, что личный опыт человека может свидетельствовать о существовании Бога.

Некоторые из этих вопросов я уже рассматривал более подробно в других своих работах, и тем не менее я надеюсь, что рассмотрение их в рамках данной книги вполне уместно (хотя и ограничено размерами книги) и послужит обоснованию того заключения, к которому я приду. К примеру, я рассматриваю проблему зла в своей книге «Божий промысел и проблема зла»⁸, но я надеюсь, что рассмотрение этой проблемы в 10 и 11 главах настоящей книги будет достаточно для того, чтобы убедительно показать, что количество и качество зла, которое мы обнаруживаем на Земле, нельзя рассматривать как значительный довод против существования Бога. К тому же есть один вопрос, в отношении которого мои рассуждения в данной книге представляются явно незаконченными. Когда я рассматриваю аргументы от чудес, объем книги позволяет мне только рассмотреть некоторые удивительные явления из истории человечества (например, возвращение к жизни умершего человека) как свидетельства в пользу существования Бога, но у меня нет возможности рассмотреть доводы и исторические свидетельства, подтверждающие или опровергающие то, что это явление действительно произошло. Таким образом, я рассматриваю здесь, в сущности, только форму доказательства, которое обязательно должно быть подкреплено подробным историческим материалом⁹.

Кант выдвинул тройкую классификацию доказательств бытия Бога, которая надолго стала основной и влияние которой, на мой взгляд, было далеко не благотворным на последующие дискуссии по этому вопросу. Он писал:

Возможны только три способа доказательства бытия Бога, исходя из спекулятивного разума. Все пути, по которым можно следовать с этой целью, или начинаются с определенного опыта и познанный им особой природы нашего чувственно воспринимаемого мира, восходя от нее по законам причинности до высшей причины, находящейся вне мира, или эмпирически полагают в основу

лишь неопределенный опыт, т. е. какое-нибудь существование [вообще], или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий приходят совершенно а priori к существованию высшей причины. Первое доказательство называется *физикотеологическим*, второе — *космологическим*, а третье — *онтологическим*. Других доказательств нет и не может быть¹⁰.

Различия здесь проведены на уровне природы посылок. Если вы начнете с некоей абстрактной истины — получите онтологическое доказательство; начнете с «существования вообще» — получите космологическое доказательство; начнете с подробностей того, что Кант называет «определенным опытом» существования вещей в мире — получите физико-теологическое доказательство.

Причина, по которой я утверждаю, что влияние кантовского учения было далеко не благотворным на дискуссии по этому вопросу, состоит в том, что Кант предполагал, что может быть только одно доказательство каждого типа, тогда как совершенно очевидно, что в каждой рубрике может быть много разных доказательств, причем настолько отличных друг от друга, что назвать их формами одного и того же доказательства было бы совершенно неправильно. Например, нет оснований полагать, что все доказательства существования Бога, в которых послышки в некотором смысле являются абстрактными истинами, обязательно должны сводиться к онтологическому доказательству в его традиционной форме. Более того, нет оснований полагать, что все доказательства от опыта существования вещей в мире обязательно должны иметь форму того доказательства, которое Кант называл «физикотеологическим», а другие называют «телеологическим» доказательством. Последнее доказательство может иметь много форм. Например, оно может апеллировать к правильному и постоянному поведению объектов в мире, которое систематизировано в виде законов природы, или к тому, что в мире есть всё, что необходимо для выживания человека и животных. В обоих случаях это доказательство от упорядоченности в природе (в самом общем смысле). Но есть также доказательства, как мы отметили, от единичных случаев чуда, от человеческой истории, от конкретного религиозного опыта. Не все из этих доказательств могут быть достаточными, но они заслуживают рассмотрения, однако кантовская классификация игнорирует их существование.

Затем мы рассмотрим значимость различных апостериорных доказательств, а не только тех двух, которые упоминает Кант. Имея доказательства в отчетливой форме, нам следует задаться вопросом: являются ли они достаточными дедуктивными доказательствами, достаточными П-индуктивными доказательствами или достаточными З-индуктивными доказательствами? Иногда сторонники таких доказательств не отдают себе отчета в том, являются ли эти доказательства дедуктивными или скорее индуктивными, не говоря о том, какого рода индуктивными доказательствами они скорее всего являются.

К сожалению, новейшей философии религии присуща одна характерная черта, а именно стремление трактовать доказательства бытия Бога изолированно друг от друга. Разумеется, не может быть никаких возражений против того, чтобы рассматривать каждое доказательство в его первоначальном виде, ради простоты изложения, в изоляции от других. Но очевидно, что эти доказательства могут поддерживать друг друга или, наоборот, друг друга ослаблять, и мы должны понимать, что именно они делают. Тем не менее, иногда философы рассматривают доказательства бытия Бога в отрыве друг от друга, объясняя это следующим образом: космологическое доказательство не доказывает заключение, телеологическое доказательство не доказывает заключение, и т. д., и т. д., следовательно, все эти доказательства не доказывают заключение. Но в отношении этих доказательств принцип «разделяй и властвуй» недопустим. Даже если бы только один вид достаточного доказательства был сильным дедуктивным доказательством от истинных посылок, этот принцип был бы недопустим. Вывод от p к r может быть ошибочным, и другой вывод от q к r может быть ошибочным. Но, соединив оба аргумента, можно получить правильное дедуктивное доказательство: вывод от p и q к r может быть правильным. Вывод от «у всех студентов длинные волосы» к «у Смита длинные волосы» — неправильный вывод, а также неправильный вывод от «Смит студент» к «у Смита длинные волосы». Но вывод от «у всех студентов длинные волосы и Смит студент» к «у Смита длинные волосы» — правильный.

То, что доказательства могут как поддерживать, так и ослаблять друг друга, становится еще более очевидным, когда мы имеем дело с индуктивными доказательствами. Сами по себе, взятые по отдельности факты: окровавленные руки Смита; то, что он извлек

выгоду из смерти миссис Джонс; то, что Смит находился поблизости от места убийства в тот момент, когда оно произошло, — едва ли свидетельствуют о том, что он убил миссис Джонс, но все эти обстоятельства, взятые вместе (а возможно, наряду с другими обстоятельствами), действительно могут сделать это заключение правдоподобным¹¹.

Для того чтобы рассмотреть этот кумулятивный эффект доказательств, я рассмотрю их последовательно одно за другим, начав с космологического доказательства, включая аргументы против существования Бога — аргументы от зла и от сокрытости, и поставлю вопрос о том, сколько посылок каждого доказательства добавляют или отнимают силу предшествующего доказательства. В качестве предварительного замечания к некоторым моим заключениям, я бы заявил, что некоторые из доказательств существования или несуществования Бога, которые я рассматриваю (ни по отдельности, ни вместе), не являются достаточными дедуктивными доказательствами. Разумеется, существуют, как я уже указывал, достоверные дедуктивные доказательства бытия Бога, но они опираются на посылки, которые далеко не являются общепризнанными. С другой стороны, я бы заявил, что большинство этих доказательств бытия Бога (взятых по отдельности или вместе) являются достаточными 3-индуктивными доказательствами, иными словами, их посылки повышают вероятность существования Бога, причем, некоторые из этих аргументов доказывают существование Бога гораздо более убедительно, чем другие. Я бы сказал, что аргумент от зла против существования Бога является достаточным 3-индуктивным доказательством с очень ограниченной силой и что аргумент от сокрытости против существования Бога не является достаточным 3-индуктивным доказательством. Однако ключевым будет вопрос о том, повышают ли все эти доказательства, взятые вместе, вероятность того, что Бог существует, обосновывается ли теизм соотношением всех этих релевантных свидетельств или нет. Проще говоря, мы должны действовать на основе гипотезы в меру ее достоверности, то есть мы должны руководствоваться ею в той мере, в которой она подтверждается всей совокупностью доступных нам свидетельств — всем, что мы знаем о мире, а не только какой-то ограниченной областью знания. Верующий человек утверждает, что весь его жизненный опыт осмысливается им через его религиозное

мировоззрение, и скорее всего, неверующий человек скажет примерно то же самое о своем атеистическом мировоззрении. В последней главе я приду к заключению относительно того, подтверждает ли соотношение всех релевантных свидетельств теизм или нет. Я буду довольно краток, опровергая утверждение, что любой из этих аргументов, рассмотренный в отдельности, или все эти аргументы, взятые вместе, составляют достаточное дедуктивное доказательство. Я потому буду краток, что многие философы посвятили свои труды этому вопросу, но сегодня относительно немногие философы согласились бы с тем, что здесь необходимы именно достаточные дедуктивные доказательства. Наибольшее внимание я уделю рассмотрению индуктивной силы таких доказательств. Каждое доказательство я рассмотрю с точки зрения, является ли оно достаточным 3-индуктивным доказательством, но только после того, как будут рассмотрены все эти доказательства, я задам вопрос о том, составляют ли они, взятые вместе, достаточное П-индуктивное доказательство. Таким образом, что станет впоследствии очевидно, гораздо легче принять достаточное 3-индуктивное доказательство, чем достаточное П-индуктивное доказательство.

А теперь будет полезно ввести символы теории подтверждения, которые я буду время от времени использовать в следующих главах. Пропозиции я обозначаю строчными буквами, такими как e , h , p и q . $P(p|q)$ означает вероятность p в случае события q . Так, например, p может обозначать пропозицию: «При следующем подбрасывании эта монета выпадет решкой», а q может обозначать пропозицию: «В 505 случаях из последних 1 000 подбрасываний этой монеты выпадала решка». Тогда $P(p|q)$ означает вероятность того, что при следующем подбрасывании монета выпадет решкой, с учетом того, что в 505 случаях из последних 1 000 подбрасываний выпадала решка (значение $P(p|q)$, таким образом, должно быть 0,505). Однако отношение между p и q может быть гораздо более сложным, и несомненно, обычно мы оцениваем вероятность утверждений об очевидности иначе, чем (или в дополнении к) вероятность утверждений об относительной частоте. P может быть некоторой научной гипотезой, например, общей теорией относительности Эйнштейна, а q может быть совокупностью всех отчетов, фиксирующих данные наблюдений и экспериментов, которые проводятся учеными и относятся к этой теории.

Тогда $P(p|q)$ означает индуктивную вероятность эйнштейновской теории относительности, данную по всей совокупности научных отчетов, относящихся к этой теории. Таким образом, индуктивную вероятность следует отличать от статистической вероятности, которая является свойством класса объектов (например, жители некоторого города, скажем, Танбридж-Уэлса), а также является мерой доли объектов внутри этого класса, которые имеют некоторый другой признак (например, голосовавшие за консервативную партию в 2001 г.). Вероятность голосования жителей Танбридж-Уэлса в 2001 г. за консервативную партию — это и есть та доля жителей Танбридж-Уэлса, которые проголосовали за консервативную партию в 2001 г. (в английском языке неопределенный артикль часто обозначает, что вероятность является статистической). Эти классы могут быть как классами реальных объектов (например, жители Танбридж-Уэлса), так и гипотетических объектов, то есть объектов, которые возникают в результате определенных процессов (например, подбрасывание монеты в течение долгого времени).

К тому же, индуктивную вероятность следует отличать от физической вероятности. Физическая (или естественная) вероятность события (равно как и высказывание, описывающее ее) — относится примерно к тому, в какой степени событие было предопределено его причинами. Событие, которое становится неизбежным ввиду всего предшествующего состояния мира, имеет физическую вероятность, равную единице — оно физически необходимо; событие, невозникновение которого предопределено с неизбежностью всем предшествующим состоянием мира, имеет физическую вероятность, равную нулю — оно физически невозможно. Событие имеет физическую вероятность между единицей и нулем в том случае, если его осуществление не предопределено, но и не невозможно, но предыдущее состояние мира склоняется в пользу его осуществления в той степени, которая определяется уровнем его вероятности: больший уровень вероятности означает большую степень возможности его осуществления¹². Физическая и статистическая вероятности могут сами определять данные, свидетельствующие в пользу того, что некая гипотеза индуктивно вероятна, или же другие данные могут сделать ее индуктивно вероятной в силу того, что сами имеют определенное значение.

Мое рассмотрение индуктивной вероятности связано с вопросом, каким образом вероятность q влияет на p , и совершенно не затрагивает вопросы о том, кто производит эти подсчеты, насколько он компетентен в этой области, а также какова степень его убежденности в доказательной силе q . Очевидно, что в науке и в истории, равно как и в других эмпирических исследованиях, мы полагаем, что существуют правильные способы оценки того, в какой степени некоторые данные подкрепляют (и подкрепляют ли вообще) некие гипотезы. Я представлю эти критерии в 3 главе. Для того чтобы подчеркнуть объективный характер степени $P(p|q)$, которую я имею в виду, и отличить ее от доли подкрепляющих данных, характеризующих степень убежденности субъекта или отчасти характеризующих способность субъекта вычислить истинную долю подкрепляющих данных¹³, я в дальнейшем буду называть $P(p|q)$ логической вероятностью p от q . Разумеется, она априорна. Если q означает все релевантные данные, то степень $P(p|q)$ не может зависеть от дальнейших данных: она измеряется теми данными, которые вы уже установили. Выпадет ли из 1 000 подбрасываний монеты 505 раз решка — это апостериорный вопрос, но вопрос о том, задают ли эти данные вероятность следующего выпадения решки, равную 0,505 — априорный.

Гипотеза в рамках исследования часто обозначается как h . Тогда $P(h|e\&k)$ означает вероятность гипотезы h , заданную данными $(e\&k)$ ¹⁴. Часто бывает полезно разделить все доступные наблюдению данные на две части: новые данные и фоновые данные, и в этом случае первые чаще всего обозначаются как e , а вторые — как k . Фоновые данные (или фоновое знание, как их иногда называют) — это знание, которое мы принимаем на веру еще до того, как обнаружили новые данные. Итак, предположим, что детектив расследует некое убийство. При этом h будет обозначать гипотезу о том, что Джонс совершил это убийство; e будет обозначать суждение, содержащее все новые данные, обнаруженные детективом (например, что отпечатки пальцев Джонса были найдены на оружии, что он находился рядом с местом убийства в тот момент, когда оно произошло и т. д., и т. д.), а k будет обозначать суждение, в котором содержатся все общие знания детектива об устройстве мира (например, что каждый человек обладает уникальными отпечатками пальцев, что

люди, дотронувшиеся пальцами до металлической или деревянной поверхности, обычно оставляют на ней отпечатки и т. д., и т. д.). Тогда $P(h|e \& k)$ обозначает вероятность того, что Джонс совершил это убийство, — вероятность, заданную всей совокупностью данных, которые есть у детектива.

Для всех пропозиций p и q $P(p|q) = 1$, если и только если q делает p достоверным, например, если из q следует p (то есть существует дедуктивно достоверное доказательство от q к p), и $P(p|q) = 0$, если и только если q делает достоверным $\neg p$, например, если из q следует $\neg p$ ¹⁵. $P(p|q) + P(\neg p|q) = 1$. Таким образом, если $P(p|q) > 1/2$, то $P(p|q) > P(\neg p|q)$, и в случае q более вероятно, что p , чем $\neg p$. Следовательно, для фонового знания k доказательство от e к h будет правильным 3-индуктивным доказательством, если и только если $P(h|e \& k) > P(h|k)$, или правильным П-индуктивным доказательством, если и только если $P(h|e \& k) > 1/2$. Граница между новыми данными и фоновыми данными может быть проведена где угодно: часто бывает удобно включить все данные, проистекающие из опыта, в e и рассматривать k в качестве того, что в теории подтверждения называется «простыми тавтологическими данными», то есть, фактически, это все наши другие иррелевантные знания.

Мои дальнейшие рассуждения будут следующими. Пусть h обозначает нашу гипотезу «Бог существует». Пусть e_1, e_2, e_3 и т. д. обозначают различные суждения, которые люди высказывают как свидетельства в пользу или против существования Бога и конъюнкция которых составит e . Пусть e_1 будет обозначать суждение «существует физическая вселенная». Тогда мы имеем доказательство от e_1 к h — космологическое доказательство. Рассматривая это доказательство, я сделаю допущение, что у нас нет никаких иных релевантных данных, и таким образом, k будет простыми тавтологическими данными. Тогда $P(h|e_1 \& k)$ означает вероятность существования Бога, заданную существованием физической вселенной, а также простыми тавтологическими данными, которыми впоследствии можно будет пренебречь. Если $P(h|e_1 \& k) > 1/2$, то доказательство от e_1 к h является достаточным П-индуктивным доказательством. Если $P(h|e_1 \& k) > P(h|k)$, то это доказательство является достаточным 3-индуктивным доказательством. Однако при рассмотрении второго доказательства, от e_2 (которое предполагает наличие во вселенной темпоральной

упорядоченности) я буду использовать k для обозначения посылки первого доказательства e_1 , и тогда $P(h|e_2 \& k)$ будет означать вероятность существования Бога, заданную существованием физической вселенной, а также ее темпоральной упорядоченностью. А при рассмотрении третьего доказательства, от e_3 , k будет обозначать посылку второго доказательства ($e_1 \& e_2$). И так далее. Таким образом, все релевантные данные будут с необходимостью подкреплять нашу оценку [вероятности]. Я рассмотрю одиннадцать доказательств. Я буду утверждать, что для большинства тех e_n , где $n = 1, \dots, 11$, $P(h|e_n \& k) > P(h|k)$, то есть это доказательство является достаточным 3-индуктивным доказательством существования Бога, и что два из этих доказательств (одно за и одно против) не имеют силы (в этих случаях будет $P(h|e_n \& k) = P(h|k)$), а также что одно доказательство против существования Бога имеет силу ($P(h|e_n \& k) < P(h|k)$), когда e_n — это проявление зла. Ключевой вопрос, к которому мы со временем придем, это вопрос о том, справедливо ли, что $P(h|e_{11} \& k) > 1/2$.

Используя эти символы теории подтверждения, я не предполагаю, что выражение вида $P(p|q)$ всегда имеет именно численное значение. Оно может быть выражено просто через отношение большей или меньшей степени по сравнению с другими вероятностями (включая и те, которые имеют численное значение): например, $P(h|e_1 \& k)$ может быть больше, чем $P(h|e_2 \& k)$, меньше, чем $P(h|k)$, а также меньше, чем $1/2$, и при этом нет никакого числа, которому оно было бы равно. Совершенно очевидно, например, что мы можем считать на том же самом основании какую-то научную теорию более вероятной, чем другая, отрицая при этом, что ее вероятность имеет точное численное значение; или же мы можем считать какой-то прогноз скорее возможным, чем нет, и, следовательно, имеющим вероятность больше, чем $1/2$, в то же время отрицая, что эта вероятность может быть выражена точным числом.

Подчас считается, что различные доказательства бытия Бога говорят о разном. Космологическое доказательство демонстрирует главным образом существование некоего необходимого существа, аргумент от замысла [телеологическое доказательство] демонстрирует главным образом некоего первого зодчего¹⁶, аргумент от чудес показывает некий полтергейст — но что же они демонстрируют все вместе? Это возражение отбрасывает нас назад. Не существует

какого-то *одного* аспекта, который бы демонстрировали все посылки. В рамках дедуктивного доказательства существует множество различных заключений, которые могут быть выведены из набора посылок. А в индуктивных доказательствах посылки подкрепляют различные заключения с разной степенью силы.

Что демонстрирует пропозиция: «На песке есть следы в форме человеческих ног»? Она демонстрирует многие вещи с разной степенью силы: то, что песок способен к формированию; что некое существо было на этом песке; что человек шел по этому песку. Эти данные делают возможными различные пропозиции с различной степенью вероятности. Нас интересует влияние различных фрагментов данных на ту пропозицию, которая составляет главный предмет нашего рассмотрения — «Бог существует». Каждый ли фрагмент подтверждает эту пропозицию, иными словами, повышает ее вероятность? Делают ли эти фрагменты данных ее возможной? Мы рассматриваем различные части данных e_n (включая некий k) и h = «Бог существует» со степенью вероятности $P(h|e_n)$. Это может быть верно для некоторого e_n меньшего, чем степень вероятности некоторой другой интересующей нас пропозиции h_1 , скажем, «существует вневременная причина вселенной» с вероятностью $P(h_1|e_n)$. Иными словами, e_n может конституировать h_1 с большей степенью вероятности, чем h . Однако, даже несмотря на то, что, допустим, $P(h_1|e_1) > P(h|e_1)$, из этого обычно не следует, что $P(h_1|e_1 \dots e_7) > P(h|e_1 \dots e_7)$. Иными словами, пропозиция «Бог существует» может извлечь совсем немного вероятности из e_1 , немного вероятности из e_2 , немного вероятности из e_3 и так далее. Для каждого из e_1, e_2, e_3 могут существовать другие пропозиции h_1, h_2, h_3 , в некотором смысле соперничающие с пропозицией «Бог существует», для которой $P(h_n|e_n) > P(h|e_n)$, но, тем не менее, вероятность, заданная по всей совокупности h , может быть больше, чем вероятность каждой из этих соперничающих пропозиций.

Сходная ситуация обычно возникает с любой масштабной научной или исторической теорией. Каждый отдельный фрагмент данных не делает эту теорию более вероятной, и, на самом деле, некая более узкая теория, рассмотренная как таковая, может быть гораздо более вероятной. Но совокупная сила всех данных, взятых вместе, дает большую вероятность широкой теории. Так, каждый фрагмент

данных в пользу общей теории относительности (ОТО) сам по себе не делает ее более вероятной, но все вместе они придают ей некоторую степень достоверности. Каждый из них, взятый сам по себе, исходя из общего уровня знаний, характерного для начала XX в., подтверждал другие теории, далекие от ОТО. Так, например, смещение перигелия Меркурия, взятое само по себе, свидетельствует в пользу существования до сих пор не известной планеты, находящейся между Меркурием и Солнцем, или, скорее, свидетельствует в пользу неправильной формы Солнца, чем в пользу ОТО. Взятое само по себе, оно не добавит вероятности ОТО, но взятое в совокупности с другими свидетельствами, оно кое-что добавит в ее поддержку. Это то, что теист может ответить на обвинение, что такие доказательства, как космологическое, не доказывают существование Бога Авраама, Исаака и Иакова. Он может сказать: не само по себе, но в совокупности с самыми разными доказательствами, оно вносит свою небольшую долю (наряду с их небольшими частями) в общее дело выведения этого заключения.

Обратим внимание на то, что для П-индуктивного или З-индуктивного доказательства от e к h , если некая противоположная гипотеза h^* также совместима с e , — это еще не является отрицанием этих доказательств, как полагают некоторые философы религии. Они считают, что, например, если устройство вселенной совместимо с пропозицией «Бог не существует», то не существует достаточного доказательства от устройства вселенной к «Бог существует». Но достаточно просто поразмыслить на эту тему, чтобы понять, что это не так. Во всяком не дедуктивном доказательстве от e к h , не- h будет совместимо с e , и при этом некоторые не дедуктивные доказательства являются достаточными.

Отметим также еще одну интересную особенность достаточных З-индуктивных доказательств. В такого рода доказательстве от e к h , $P(h|e \& k) > P(h|k)$. А также для некоей противоположной гипотезы h^* может существовать достаточное З-индуктивное доказательство от e , то есть $P(h^*|e \& k) > P(h^*|k)$. То, что обычно данные подтверждают гипотезу, не означает, что они также не подтверждают противоположную гипотезу. Опять же, это станет совершенно очевидным, если как следует подумать об этом. Предположим, что детектив располагает информацией k о том, что либо Смит, либо Браун, либо

Робинсон совершил преступление, но только один из них. Допустим, что некое свидетельство *e* говорит о том, что Робинсон находился где-то в другом месте в момент совершения преступления. Тогда *e* повышает вероятность того, что преступление совершил Браун, а также вероятность того, что преступление совершил Смит. И тем не менее, порой приходится читать философов религии, отвергающих некоторые соображения, которые приводятся в пользу существования Бога, на том основании, что они с тем же успехом подтверждают и противоположную гипотезу.

Таким образом, наша задача будет состоять в том, чтобы оценить значимость различных доказательств, приводящих к заключению «Бог существует». Как же нам это сделать? В случае дедуктивного доказательства философ имеет довольно отчетливое представление о том, что делает доказательство достоверным, и с этой точки зрения он оценивает различные доказательства и решает, являются ли они достоверными. Однако нас главным образом интересуют индуктивные доказательства. Каким образом нам следует оценивать вероятность заключения «Бог существует», выведенного на основании различных данных? Для этого нам нужно знать, в каком случае *p* и *q* вероятность $P(p|q)$ становится выше или ниже. Однако, к счастью, нет никакой необходимости предпринимать капитальное исследование этого вопроса, поскольку все наиболее существенные апостериорные доказательства бытия Бога обладают общими характеристиками. Все они, в сущности, должны быть доказательствами через каузальное объяснение феномена, описанного в посылках как действия некоего агента, намеренно вызвавшего этот феномен. Космологический аргумент доказывает от существования мира к личности (Богу), намеренно создавшей его. Телеологический аргумент доказывает от замысла мира к личности (Богу), замыслившей его таковым. Все иные подобные доказательства являются доказательствами от конкретных характеристик мира к Богу, который намеренно создал мир, обладающий этими характеристиками.

Не все индуктивные доказательства являются доказательствами через объяснения. Когда мы от утверждения, что солнце восходит примерно через каждые двадцать четыре часа на протяжении последних многих тысяч лет, доказываем утверждение, что оно взойдет

завтра, — мы не доказываем через объяснение. Завтрашний восход солнца не объясняет его предыдущие восходы. Однако когда геолог доказывает от различных деформаций [земной коры] к факту землетрясения, случившегося миллионы лет назад, он доказывает через объяснение: ход его доказательства идет от феномена к событию, вызвавшему этот феномен. При этом не все доказательства через объяснение апеллируют к намеренному действию некоего агента. Намеренное действие — это действие, которое сознательно выполняет некий агент. Следовательно, это то, в отношении чего у агента имеется причина или цель — будь то минимальное намерение, связанное только с этим действием, или же некое дополнительное намерение, связанное с дальнейшим выполнением действия. Поскольку он действует в соответствии с некоторыми причинами или целями, на которых основан его выбор того или иного действия, мы можем обозначить такого агента как «рациональный агент». Личность является рациональным агентом¹⁷, но не только она: животные также часто совершают намеренные действия. Напротив, неодушевленные объекты и события, связанные с ними, не предполагают цели, в соответствии с которыми они бы выбирали то или иное действие и к осуществлению которых бы стремились, — их действия происходят вне рациональной сферы. Доказательство геолога от деформаций земной коры к факту землетрясения — это доказательство через объяснение этой деформации, но никак не доказательство через объяснение в терминах намеренного действия рационального агента. Однако когда детектив выводит свое доказательство от пятен крови на деревянных поверхностях, отпечатков пальцев на металлической поверхности, от тела Смита, лежащего на полу, от пропавших из сейфа денег, от факта, что у Джонса появилось много лишних денег, к заключению о том, что Джонс умышленно убил Смита и украл его деньги — детектив доказывает через объяснение различных феноменов в терминах намеренного действия рационального агента. Поскольку личность является частным случаем рационального агента, я буду называть объяснение на основе намеренного действия рационального агента «личностным объяснением». Во 2 главе я буду рассматривать природу личностного объяснения более подробно и противопоставлю его другому распространенному типу объяснений, который назову «научным объяснением»¹⁸. В 3 главе я продолжу

рассмотрение вопроса о том, в каких случаях следует применять личностное объяснение, а в каких — научное. Ключевым вопросом здесь будет следующий: в каком случае справедливо предположить, что к явлению следует применить каузальное объяснение, и, напротив, в каком случае будет справедливым предположение, что явление представляет собой просто грубые факты (*brute facts*), объекты, объясняющие другие объекты, но сами не имеющие объяснения? Вопрос о точных границах объяснения будет обсуждаться в 4 главе. Это один из ключевых вопросов теизма, поскольку теисты утверждают, что в объяснении нуждаются различные феномены, на которых основана его [теизма] очевидность (например, существование мира и его упорядоченность), и это обеспечивается существованием и деяниями Бога, каковые в объяснении не нуждаются. Таким образом, во 2 главе будет выявлена природа теистических объяснений, а в 3 и 4 главах будут представлены надежные способы ответа на вопрос о том, в каком случае их следует применять. С помощью этих способов мы затем сможем подробно рассмотреть теистическую аргументацию.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Я не хочу сказать, что они просто являются образцами, иллюстрирующими упомянутые выше типы, я лишь утверждаю, что они представляют собой доказательства, обладающие определенными характеристиками одного из этих двух типов.

² Я рассматриваю Бога как *одну* личность, и несмотря на то, что для иудаизма и ислама это вполне приемлемое понимание Бога, для христианства моя точка зрения выглядит слишком упрощенной. См. мое Дополнительное примечание 1.

³ См.: *Swinburne R. The Coherence of Theism. L., 1993* (гл. 12).

⁴ Более подробный анализ можно найти в моих книгах «Когерентность теизма» и «Христианский Бог» (*Swinburne R. The Christian God. L., 1994*).

⁵ Традиционный вариант онтологического доказательства был предложен Декартом, а изначально, вероятно, св. Ансельмом. Приблизительно он звучит следующим образом: «Бог по определению всесовершенное существо. Существо, которое существует, более совершенно, чем то, которое не существует. Следовательно, Бог, будучи всесовершенным, существует». Для того чтобы познакомиться со старыми и современными версиями этого доказательства,

а также с его критикой, см., напр.: *The Ontological Argument* / Ed. by A. Plantinga. L., 1968. Тщательный анализ, приводящий к отказу от этого доказательства, см.: *Barnes J. The Ontological Argument*. L., 1972.

⁶ Напр., св. Фома Аквинский. См.: *Summa Theologiae*, Ia2.1.

⁷ Я пытаюсь обосновать это в отношении доказательств некогерентности теизма в своей книге «Когерентность теизма».

⁸ *Swinburne R. Providence and the Problem of Evil*. Oxf., 1998.

⁹ Я это делаю в отношении главного чудесного события христианства — Воскресения Иисуса Христа — в своей книге «Воскресение Бога Воплощенного».

¹⁰ *Кант И. Сочинения*: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 447.

¹¹ Среди тех, кто, видимо, допускает, что не существует иных достаточных доказательств, чем дедуктивные, и что они не могут быть кумулятивными — ранние Аласдер Макинтайр и Энтони Флю. Так, Макинтайр писал:

Время от времени слышно от преподавателей теологии, как они заявляют, что хотя доказательства и не обосновывают бытие Бога, но, во всяком случае, являются указателями, индикаторами. Однако ложное доказательство не подтверждает ничего (кроме недостатка логической проницательности у тех, кто его приводит). А три ложных аргумента ничем не лучше, чем один (*MacIntyre A. Difficulties in Christian Belief*. Norwich, 1959, p. 63).

Флю одобрительно цитировал этот фрагмент в своей книге «Бог и философия» (*Flew A. God and Philosophy*. L., 1966), добавляя от себя в другом месте очень сходное замечание:

Время от времени утверждают, что некое потенциальное доказательство, хотя оно и признано ложным, может, тем не менее, иногда быть полезным в качестве указателя. Это неправильное словоупотребление, характеризующее лишь тех, кто им пользуется. Ложное доказательство не может указывать на что-либо, разве что на слабость тех, кто его принимает. По той же самой причине оно не может наряду с другими отбраковками рассматриваться как часть массива доказательств. Как один треснувший кувшин не удержит воду, точно так же нет оснований считать, что десять треснувших кувшинов смогут это сделать (*Flew A. God and Philosophy*, p. 62–63).

Однако, разумеется, те доказательства, которые не являются дедуктивно достоверными, часто бывают индуктивно сильными, и если вы составите вместе три слабых аргумента, нередко вы получите в итоге один сильный аргумент, возможно, даже дедуктивно достоверный.

¹² Я называю вероятность этого рода «физической вероятностью», поскольку этот термин довольно распространен, но я совершенно не подразумеваю, что он предполагает только физические объекты или состояния. Он может

быть использован в указанном смысле для описания физической вероятности некоего психического явления.

¹³ Для разъяснения различий между логической вероятностью и другими видами индуктивной вероятности, которые я называю «эпистемической вероятностью» и «субъективной вероятностью», см.: *Swinburne R. Epistemic Justification*. Oxf., 2001 (гл. 3).

¹⁴ «*e&k*» — это конъюнкция *e* и *k*, которая описывается пропозицией «как *e*, так и *k*».

¹⁵ «*¬p*» — это отрицание *p*, которое описывается пропозицией «все случаи, кроме *p*». «*>*» означает «больше, чем». «*<*» означает «меньше, чем». Позже я буду также использовать знак «*≥*» для обозначения «больше или равно» и «*≤*» для обозначения «меньше или равно».

¹⁶ См., напр., кантовскую трактовку этого доказательства в «Критике чистого разума» (B648-58). Он пишет: «Следовательно, самое большее, чего может достигнуть физикотеологическое доказательство, — это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все» (B655), цит. по: *Кант И.* Там же. С. 471.

¹⁷ Под «личностью» я подразумеваю такого рационального агента, который обладает, как минимум, сочетанием чувств, желаний, убеждений и т. д., характерных для представителей человеческого рода. См.: *Swinburne R. The Coherence of Theism*, p. 102–103.

¹⁸ Это обозначение, возможно, несколько вводит в заблуждение, поскольку может показаться, будто, говоря о противопоставлении «научного объяснения» «личностному объяснению», я имею в виду, что не может быть «науки» о личности (в смысле единой теории поведения). Я вовсе не хотел этого сказать. Однако я называю тот тип объяснения, который анализирую во 2 главе, «научным объяснением», поскольку этот тип объяснения используется в большинстве наук. В другом месте (а именно в моей книге «Есть ли Бог?» (1996)) я вместо термина «научное объяснение» употребляю термин «неживое объяснение» (*inanimate explanation*), но он имеет слишком далеко ведущие следствия (которых мне хотелось бы избежать) о том, что не может быть научных законов, описывающих телесные и психические явления.

ГЛАВА 2

ПРИРОДА ОБЪЯСНЕНИЯ

ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ

Когда теист ведет свое доказательство от такого феномена, как существование мира или от некоторых черт мира к существованию Бога, он доказывает, как мы уже поняли, через каузальное объяснение этого феномена на основе намеренного действия личности. Объяснение на основе намеренного действия личности — это стандартный случай того, что я называю «личностным объяснением». Мое пребывание в Лондоне объясняется необходимостью приехать туда, чтобы прочитать лекцию, и это будет личностное объяснение. То, что письмо лежит на столе, объясняется тем, что моя жена положила его туда, чтобы я не забыл его отправить, и это тоже личностное объяснение. Однако, как мы поняли, не все объяснения являются личностными. Другие объяснения тех или иных феноменов, как представляется, имеют иную общую структуру, и их я буду называть «научными объяснениями». В настоящей главе будет рассмотрена структура объяснений этих двух видов, а в следующей главе будет рассматриваться вопрос о том, в каком случае должно применяться каждое из них.

Когда говорят о том, что кому-то надо объяснить тот или иной феномен (событие или положение дел), это звучит двусмысленно. Может быть, это значит, что он должен дать истинное объяснение этого феномена, а может быть, что он должен всего лишь предположить некое возможное объяснение этого феномена. Нас интересуют истинные объяснения. Что значит дать истинное объяснение возникновения некоего феномена *E*? Это значит высказать суждение относительно того, что именно (объект или событие) вызывает *E* (или является причиной *E*), и почему оно его вызвало. Объяснить

явление высокого прилива — это высказать суждение относительно того, что его вызывает — Луна, вода и суша, находящиеся в таком-то взаиморасположении в такое-то время, — и почему Луна и т. д. возымели такое действие — из-за того, что, согласно закону всемирного тяготения, все тела притягиваются друг к другу с силой, обратно пропорциональной квадрату расстояния между этими телами. Таким образом, мы можем выделить два компонента феномена *E*: «что» послужило причиной *E* и «почему» *E* произошло. «Что» — это то, что я могу определить как некие независимые действующие факторы: другие события, процессы, состояния, объекты и их свойства в определенных моменты. То, что эти факторы независимые, означает, что это «что» не совпадает с событием или процессом *E*, не является его частью, а также оно не является объектом, который инкорпорирован в *E* в тот же самый момент, когда *E* произошло, а также оно не является состоянием или свойством *E* или объектами, инкорпорированными в *E* в тот самый момент времени, когда *E* произошло. Только нечто, отличное от *E*, может быть его причиной. То, что эти факторы действительны означает всего лишь, что любые упомянутые события, процессы и состояния произошли, что любой упомянутый объект существует и обладает упомянутыми свойствами.

Сказать, что некоторые факторы *A* ... *D* вызывают *E*, означает по крайней мере, что каждый из них (в данных условиях возникновения) повышает физическую вероятность того, что *E* произойдет, что они влияют на возникновение *E*. Обычно, возможно, каждый из этих факторов является необходимым для возникновения *E*, и если задать другие факторы, мир останется тем же самым. Иными словами, без любого из них мир остался бы тем же самым, но *E* не произошло бы. Обычно также возможно, что совокупность факторов в их сочетании является достаточным основанием для возникновения *E*, то есть, если они возникли, то с необходимостью должно возникнуть и *E*. Все эти факторы, которые составляют «что», мы можем назвать причиной *E*. Или же, говоря более обычным языком, мы распознаём нечто как «причину» *E* (результат) и называем всё остальное условиями, которые были необходимы для того, чтобы эта причина вызвала этот результат (или, по крайней мере, сделала этот результат физически возможным); то, что мы порой называем «причиной» — нечто совершенно произвольное. Обычно это самый неожиданный

из всей совокупности факторов или тот, возникновение которого связано с резким изменением предыдущего состояния мира. Предположим, что некто зажигает спичку рядом с бензином, находящимся под определенным давлением и с определенной температурой, и все эти факторы порождают взрыв. Мы можем охарактеризовать одновременно и загорание спички, и пребывание бензина в состоянии с определенной температурой и под определенным давлением как совокупную причину взрыва. Но более естественным было бы сказать, что загорание спички было причиной взрыва, а пребывание бензина в состоянии с определенной температурой и под определенным давлением — условием, необходимым для того, чтобы эта причина привела к этому результату. Моя терминология будет следующей. Совокупность факторов, достаточных для осуществления события E , я буду называть *полной причиной* E . А какой-нибудь отдельный фактор из этой совокупности, участвующий в осуществлении события E , я буду называть *причиной* E .

Установить, что означает «почему» некоего объяснения — это сказать, почему данная причина в данных условиях вызвала данный результат. Так, можно было бы сослаться на некий закон природы, согласно которому все события определенного рода, вызванные определенной причиной, вызывают события другого рода, которые являются их результатом. Сказать «почему» — значит сослаться на то, что я буду называть *основанием* (reason) того, почему данная причина в данных условиях его возникновения вызвала данный результат. Таким образом, я использую слово «основание» в более широком смысле, чем обычно, т. е. чем в том смысле, что это основание чего-либо — у меня это всегда основание возникновения чего-либо. Говоря, что нечто было *основанием* некоего результата, я далеко не обязательно подразумеваю, что это было *чье-то* основание для того, чтобы вызвать этот результат.

Итак, если даны полная причина C события E и основание R , которое гарантирует действенность C , то это будет то, что я буду называть *полным объяснением* (full explanation) события E . Если даны R и C , то относительно возникновения события E не останется ничего необъясненного. В этом случае «что» и «почему» в совокупности дедуктивно влекут за собой возникновение E . Однако в том случае, когда не существует полной причины E (например, некие

факторы не влекут за собой с необходимостью событие *E*, а лишь способствуют его возникновению) или нет основания, которое бы гарантировало, что данная причина окажет такое воздействие, которое приведет к возникновению *E*, — этот случай я буду называть *частичным объяснением* (partial explanation) события *E*. Любое объяснение, связанное с факторами или основаниями, не делающими событие *E* физически необходимым, но лишь физически более вероятным, я буду называть *частичным объяснением*. Если не существует полного объяснения события *E*, ему может быть дано *частичное объяснение*. Напротив, вполне может случиться так, что даже если существует полное объяснение, люди не в состоянии дать его, а могут дать лишь некоторое объяснение: могут установить некоторые из причин, которые составляют «что», и некоторые из оснований, обеспечивающих их действенность. В этом случае они дают объяснение, но только *частичное*.

Наконец, люди могут принимать на веру или вовсе не интересоваться некоторыми аспектами полного объяснения, и по этой причине давать лишь *частичное объяснение*. Геолог, исследующий историю геологических формаций, может объяснять современную формацию через историю эволюционно следующих одних за другими стадий. В своем объяснении он может и не ссылаться на физико-химические законы, задействованные в этом процессе, просто потому что они в данном случае не являются предметом его интереса. Поэтому его объяснение будет лишь *частичным*. Нередко именно контекст определяет то, какие ответы на наши вопросы относительно «объяснения» некоего феномена нас удовлетворяют. Однако, хотя в некоторых контекстах мы вполне можем удовлетвориться *частичным объяснением* (даже если возможно *полное объяснение*), в контексте научного и метафизического дискурса, как правило, вопрос о том, является ли объяснение некоего феномена *полным* и каковы его характеристики, — приобретает *ключевое значение*.

НАУЧНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

Существуют объяснения разных типов в соответствии с разными видами причин и оснований, задействованных в них. Объяснения того вида, которые используются в науке, я буду называть «*научными*»

объяснениями». Классическое выражение природы научного объяснения было выдвинуто К. Г. Гемпелем и П. Оппенгеймом и позже развито Гемпелем¹. Согласно гемпелевской формулировке, причины — это группа событий (состояний или изменений) C , известных как «начальные условия», часть которых мы можем произвольно выделить как *причину*. «Почему» — это совокупность законов природы (L). В нормальных условиях они представляют собой универсальные обобщения, имеющие форму: «Все A являются такими-то и такими-то» или «Все A делают то-то и то-то», например, «Все объекты из меди, помещенные в азотную кислоту, растворяются при условии такой-то температуры и такого-то давления». В таком случае, C и L полностью объясняют E , если E дедуктивно следует из них. Мы объясняем конкретный взрыв воспламенением определенного количества пороха в условиях определенных температуры, давления и влажности и делаем обобщение, говоря, что в данных обстоятельствах загорание пороха приводит к взрыву. Когда лакмусовая бумажка, помещенная в кислоту, становится красной, мы делаем обобщение, говоря, что лакмусовые бумажки, помещенные в кислоту, всегда становятся красными. Сложные научные объяснения ссылаются на многие законы или обобщения и сложные описания предшествующих событий, из которых следует далеко отстоящее от них дедуктивное заключение, объясняющее возникновение этого события или состояния. Законы Ньютона и то, как были расположены Солнце и планеты тысячи лет назад, объясняют, почему Солнце и планеты сегодня находятся именно в таком положении.

Этот нормальный случай научного объяснения назван Гемпелем «дедуктивно-номологическим объяснением», или Д–Н-объяснением: «дедуктивным», потому что E дедуцируется из L и C , а «номологическим» (от греч. *nomos*, «закон»), потому что в этом объяснении задействованы законы. Д–Н-объяснение события — это полное объяснение. Однако в некоторых случаях задействованный в объяснении закон может оказаться вероятностным, то есть утверждением типа « n процентов всех A являются B », где n находится в промежутке между 0 и 100. Это может быть закон генетики о том, что «90 процентов потомков от таких-то и таких-то скрещиваний имеют голубые глаза» (или: «вероятность того, что потомки от таких-то и таких-то скрещиваний будут иметь голубые глаза, равна 0,9»). В данном случае речь

идет о статистической вероятности). В таких случаях, согласно Гемпелю, закон L и начальные условия C будут объяснять E , если L и C повышают вероятность события E (в данном случае высокая вероятность — это индуктивная вероятность, то есть показатель того, какое количество данных подкрепляет некую гипотезу — в данном случае гипотезу о том, что произошло событие E). Таким образом, если некий индивид a является потомком, появившимся на свет в результате установленного скрещивания, этот факт, наряду с законом, означает, что a имеет голубые глаза. Тогда, полагает Гемпель, закон и начальные условия в совокупности объясняют наличие голубых глаз у a . Однако понятие индуктивной вероятности в том случае, когда она «высокая», весьма неопределенно, и похоже, что закон и начальные условия могут дать какое-то объяснение события, даже если вероятность и не очень высокая, поскольку закон и начальные условия делают возникновение данного события более вероятным, а не наоборот. Таким образом, вслед за другими² я внесу следующую поправку в гемпелевскую трактовку статистического объяснения: закон L и начальные условия C объясняют событие E , если они повышают вероятность возникновения E . Очевидно, что объяснение, включающее вероятностные законы, может быть только частичным объяснением. Здесь все еще остается вопрос, почему данные начальные условия возымели такой эффект.

Наука не только объясняет конкретные события, но может также формулировать законы. Если из L_1 следует, что, допустим, в конкретных условиях C действует L_2 , то L_1 вместе с C объясняют действие L_2 (если это следствие является дедуктивным, то объяснение будет полным, а если L_1 делает L_2 лишь возможным, то и объяснение будет лишь частичным). Более фундаментальные законы объясняют действие менее фундаментальных. Устанавливая некое допущение относительно строения газообразного вещества, ньютоновские законы движения объясняют уравнение состояния газа Ван-дер-Ваальса. А также нередко одна совокупность законов объясняет другую, когда имеется несколько более слабое отношение. L_1 (допустим, вместе с неким C) может вызвать и сделать возможным явление, предсказанное L_2 — в высокой степени приближения. Тогда из этого следует, что истинные законы природы в области L_2 очень мало отличаются от L_2 , но при этом L_2 весьма существенно к ним приближается.

Из ньютоновских законов движения следует, что (с учетом данного расположения Солнца и планет) законы Кеплера осуществляются с высокой степенью приближения. Я буду следовать обычному словоупотреблению и скажу, что в таких условиях L_2 действует с высокой степенью приближения, и что L_1 объясняет действие L_2 .

Гемпель утверждал, что объяснение, которое на первый взгляд кажется не соответствующим этому научному образцу, на самом деле может очень легко быть приведено в соответствие с ним. Так, например, мы пользуемся объяснениями научного образца не только когда занимаемся наукой, но и в повседневной жизни. То, что сыр заплесневел, мы объясняем тем, что его оставили в теплом месте на две недели, а также с помощью обобщения: сыр почти всегда плесневеет, если его оставить в тепле на две недели. Наше объяснение нередко принимает [редуцированную] форму, когда возникновение некоего феномена объясняется не через событие, а через объект. Мы можем сказать, что причина разбитого окна — кирпич, но когда мы так говорим, мы подразумеваем, что причина разбитого окна — некое событие, включающее в себя кирпич (например, его быстрое движение), и эта редукция к объяснению научного образца на первый взгляд выглядит вполне убедительно.

Однако это рассуждение нуждается в дополнении для того, чтобы провести различие между случайно истинным (универсальным или вероятностным) обобщением и истинными законами природы, которые интуитивно включают физическую необходимость или вероятность. Обобщение «все вороны черные» и «это ворон» не объясняет «это черное» до тех пор, пока это обобщение было утверждением о том, что существует некая каузальная связь между «быть вороном» и «быть черным» (а именно, что вороны должны быть черными), и эта связь имеет форму физической необходимости. Сходным образом, нам следует добавить, что статистическое обобщение «и процентов всех A являются B » (статистическая вероятность $n_{/100}$ всех A являются B) не объясняет частный случай A , являющееся B , до тех пор, пока оно утверждает некую каузальную связь между «быть A » и «быть B ». Так будет в том случае, если утверждается, что каждому A свойственна $n_{/100}$ физической вероятности «быть B ». Следует напомнить, что под физической вероятностью события я понимаю некое преобладание или тенденцию в природе. Если природа

полностью детерминистична, то единственной физической вероятностью в природе будет вероятность, равная единице (физическая необходимость), или же равная нулю (физическая невозможность). Но если в природе присутствует в какой-то мере индетерминизм, тогда существует и физическая вероятность в промежутке между единицей и нулем. В том случае, когда вероятностные обобщения связаны с этим, мы можем назвать их вероятностными законами: например, большинство интерпретаторов квантовой теории утверждают, что ее основная формулировка представляет собой фундаментальные законы такого рода. В последнем случае «*n* процентов всех *A* являются *B*» вместе с «это *A*» будет (отчасти) объяснять «это *B*», если из «быть *A*» следует с физической вероятностью $n_{/100}$, что данная вещь будет *B*. Только таким образом здесь возникнет некая каузальная связь между «быть *A*» и «быть *B*», которая необходима нам в том случае, когда высказывание «*n* процентов всех *A* являются *B*» объясняет *A*, являющиеся *B*. Напротив, голосование Джона за консервативную партию не объясняется тем, что его имя в телефонной книге находится на странице 591, и 70 процентов тех, чьи имена находятся на этой странице, проголосовали за консервативную партию, поскольку последнее обобщение всего лишь констатирует некое положение дел, но из него не становится понятно, каким образом пребывание имен этих людей на данной странице подтолкнуло их к голосованию за консервативную партию.

В дальнейшем я буду обращаться к исправленному варианту позиции Гемпеля, когда речь пойдет об объяснении с помощью вероятностных законов описанным способом и так или иначе дополненным для того, чтобы провести различие между истинными обобщениями и законами, включающими физическую необходимость или вероятность, дополняющую позицию Гемпеля. Но значимость этой модели зависит от того, как мы трактуем понятие «закон природы» и, соответственно, понятия физической необходимости и вероятности, связанные с законом природы. Одна точка зрения, восходящая к Юму, представляет собой теорию регулярности. С этой точки зрения, законы природы являются просто способами поведения объектов: то, как объекты себя вели, ведут и будут вести. «Все объекты из меди, помещенные в азотную кислоту, растворяются при условии такой-то температуры и такого-то давления» — это истинный универсальный

закон природы, если и только если все куски меди, будучи помещенными в азотную кислоту в заданных условиях всегда растворялись, растворяются и будут растворяться. «50 процентов атомов C_{14} распадаются в течение 5 600 лет» — это истинный статистический закон, если и только если с учетом всей истории вселенной половина атомов C_{14} распадались за 5 600 лет. Однако нам нужно провести различие между законами природы и акцидентальными обобщениями, которые являются истинными просто случайно³. «Все золотые шары меньше в диаметре, чем одна миля» может оказаться истинным универсальным обобщением, но это имеет силу только в том случае, если во вселенной не существует цивилизации, способной приложить достаточные усилия для создания такого шара. Теория регулярности достигла своей развитой формы, которая пытается учитывать это различие в работе Дэвида Льюиса.

Согласно Льюису, «регулярности заслуживают звания закона не сами по себе, а через объединенную работу системы, в которой они задействованы либо как аксиомы, либо как теоремы»⁴. Лучшая система — это система регулярностей, которая обладает (относительно конкурирующих систем) самой лучшей комбинацией силы и простоты. Сила связана с тем, насколько эта система успешна в прогнозах, иными словами, делает ли она много реальных событий прошлого, настоящего и будущего (обозримого или нет) возможными, а очень немногие актуальные события — невозможными. Простота связана с тем, насколько регулярности сочетаются друг с другом, и, безусловно, каждая из них обладает внутренней простотой, о чем Льюис подробно не говорит, хотя, конечно, мог бы. Истинные законы — это регулярности лучшей системы. Акцидентальные обобщения — это регулярности, которые не складываются в такую систему. Они свободно парят, не будучи выводимыми из более фундаментальных регулярностей. Таким образом, утверждение «все золотые шары меньше в диаметре, чем одна миля», даже если оно истинно, возможно, не является законом, поскольку оно не выводимо из лучшей системы — о чем свидетельствует тот факт, что оно с очевидностью не следует из наших современных лучших приближений к этой окончательной лучшей системе — объединения теории относительности и квантовой теории. Примерно то же самое можно сказать и о вероятностных законах: если и только если выражение

«90 процентов всех A есть B » представляет собой следствие лучшей системы регулярностей, то оно будет законом природы. Если (и только если) оно следует из такой лучшей системы, при которой из заданного A будет следовать данное B (при соблюдении определенных сложных условий), тогда данное A является причиной данного B . Льюисовское понимание законов природы изложено в его работе «Юмовская супервентность», где сказано, что всё существующее является логическими супервенциями по отношению к «огромной мозаике частных моментов конкретного факта», которую он интерпретирует как пространственно-временную систему внутренних свойств, или «качеств»⁵. Законы природы и причинность, согласно Льюису, входят в число таких супервентных вещей⁶.

Однако если предполагается, что законы природы объясняют всё — в том числе способны объяснить, как и почему одна вещь является причиной другой, как это и предполагают последователи Юма, — это, похоже, представляет собой непреодолимое возражение для любой точки зрения в рамках юмовского подхода, включая и позицию Льюиса. Поскольку то, является ли некая регулярность законом, зависит (с точки зрения данного подхода) не только от того, что произошло, но и от того, что будет происходить во всей будущей истории вселенной, из этого следует, что является ли A причиной B теперь зависит от этой будущей истории. Однако каким образом может то, что случится когда-нибудь в будущем (может быть, через два миллиарда лет), служить доказательством того, что A в настоящее время является причиной B , и, следовательно объяснять, почему B произошло? Очевидно, что является ли A причиной B , связано с тем, что происходит в настоящее время, а вопрос о том, будет ли существовать мир через два миллиарда лет, не может повлиять на то, каким образом A в настоящее время является причиной B . То, что еще не произошло, не может влиять на истинное объяснение того, почему B произошло (а именно, что произошло A , и оно стало причиной B), хотя, конечно, оно может влиять на то, что мы считаем истинным объяснением. (Пойдем другим путем и допустим, что некое предполагаемое объяснение является самым простым объяснением фактов, а прошлое и будущее свидетельствуют о том, что это истинное объяснение, — однако всё это не придает ему статус истинного объяснения). Более того, именно вследствие той роли, которую они

играют в процессе каузальности, говорят, что эти законы природы порождают контрфактуалы. Предположим, что утверждение «все объекты из меди при нагревании расширяются» — это закон природы, но я не нагреваю какой-то определенный кусок меди, и тем не менее, совершенно очевидно, что в данном случае это означает «если данный кусок меди нагреть, он должен расшириться». Но если закон [природы] просто фиксирует то, что происходит (или происходило, или произойдет), то как он сможет быть основанием для контрфактических высказываний? Он был бы таким основанием только в том случае, если бы имелся некий более глубокий вид необходимости, встроенной в него, чем та, которая обеспечивается соответствием [лучшей] системе. Соответствие системе могло бы служить доказательством, если бы не этот вид более глубокой необходимости.

Таким образом, отвергнув юмовское понимание закона достаточного основания, рассмотрим теперь альтернативные подходы к физической необходимости (и физической возможности), задействованной в законах природы, которые анализируют ее на основе моделей актуальных событий. Физическая необходимость может рассматриваться либо отдельно от объектов, которые ею управляются, либо как конститутивный аспект этих объектов. Первый подход ведет к такой картине мира, при которой мир состоит, с одной стороны, из событий (конституированных сущностями, которые обладают свойствами, приобретают их или лишены их), а с другой стороны, из законов природы (включающих в себя физическую необходимость или возможность), и такой мир может развиваться с учетом возможности существования миров, в которых нет событий, но есть лишь законы природы⁷. Таким образом, законы природы являются здесь реальными онтологическими сущностями.

В последнее время этот подход широко обсуждался в следующей версии, а именно, что законы природы — это отношения между универсалиями⁸ (универсалии — это свойства, которые могут быть полностью реализованы во многих различных объектах, как, например, «коричневый» — это универсалия, поскольку бесчисленное количество различных вещей могут быть коричневыми). Фундаментальный закон природы, согласно которому «все фотоны движутся со скоростью 300 000 км/с относительно любой инерциальной системы отсчета», состоит в утверждении такой связи между

универсалией «быть фотоном» и универсалией «двигаться со скоростью 300 000 км/с относительно любой инерциальной системы отсчета». Эти универсалии связаны друг с другом, но данная связь не является логически необходимой, иными словами, она вовсе не предполагает, что всё, что перемещается с этой скоростью, обязательно должно быть фотоном. Эта связь между универсалиями является физически необходимой. Такое предположение может возникнуть в том случае, если кто-то рассматривает в качестве причины некоей ситуации (например, появление фотона) создание свойств, которые, будучи универсалиями, должны быть реализованы, что подразумевает перенесение их с вечного Неба на Землю вместе со всем, что связано с этими универсалиями, а именно, вкупе с другими универсалиями (например, движение со скоростью 300 000 км/с). Но почему мы должны верить, что существует такое платоновское Небо, в котором целокупно пребывают универсалии? И каким образом универсалии могут воздействовать на мир? Это в высшей степени загадочная связь, не имеющая себе аналога, — причинная связь между миром, находящимся вне пространства и времени, и нашим миром.

Альтернативой подходу, согласно которому физическая необходимость включена в законы природы как нечто отдельное от объектов, которыми они управляют, будет подход, согласно которому физическая необходимость рассматривается как конститутивный аспект этих объектов. Способ, которым он обычно проявляет себя, можно назвать «субстанциально-силовым-и-предрасположенным» (С–С–П)⁹ подходом к законам природы. «Объекты» («что») такой причинности — отдельные субстанции (эта планета, эти молекулы воды и т. д.). Они оказывают воздействие в соответствии со своими возможностями (силами) и в соответствии со своей предрасположенностью (детерминистичной или вероятностной) осуществлять эти силы в определенных условиях, зачастую будучи вызванными другими обстоятельствами. Силы и предрасположенности («почему») относятся к свойствам субстанций. В таком случае законы природы — это всего лишь закономерности — не только пространственно-временная последовательность (как у Юма), но и закономерности в каузальных силах (проявленных и непроявленных) субстанций различного рода. То, что нагретый кусок меди расширяется — это закон, означающий, что каждый кусок меди обладает каузальной си-

лой к расширению и предрасположенностью проявлять эту силу при нагревании. Вероятно, субстанции делятся на виды таким образом, что все объекты одного и того же вида обладают одними и теми же силами и предрасположенностями. Силы и предрасположенности объектов макромира (куска меди) выводятся из сил и предрасположенностей объектов микромира, которые их составляют (атомов, а в конечном счете кварков, электронов и т. д.). Таким образом, данная удовлетворительная теория, интегрирующая всё научное знание, все предельные частности, будет иметь дело с одними и теми же силами и предрасположенностями (например, сила воздействия, являющаяся функцией от массы, плотности, вращения и т. д., а также предрасположенность проявлять ее в условиях изменяющихся массы, плотности, вращения и т. д. других объектов).

Эта оценка конечных детерминант всего происходящего как всего лишь субстанций и их каузальных сил и предрасположенностей обеспечивает объяснение действительности в привычных терминах. Вскоре я рассмотрю более подробно вопрос о том, что мы сами обладаем каузальными силами, которые, в отличие от неодушевленных объектов, можем проявлять избирательно. Тип объяснения С–С–П был привычным для античного и средневекового мира, до того как выражение «законы природы» вошло в обиход в XVI в. Затем он был возвращен к жизни Р. Харре и Э. Х. Мэдден в «Каузальных силах»¹⁰. Когда выражение «законы природы» стало привычным в XVI в., их сочли божественными, и таким образом это выражение заняло свое естественное место в теистической картине мира. Но если Бог существует и делает все вещи в мире такими, каковы они есть, Он наверняка действует не напрямую, а поддерживая законы природы, которые, согласно этому подходу, действуют через те силы и предрасположенности, которыми субстанции обладают, и сохраняют эти силы и предрасположенности в субстанциях. Однако сама структура объяснения на основе субстанций, сил и предрасположенностей не предполагает существование Бога, действующего таким образом.

Данный подход (С–С–П), в отличие от юмовского и в отличие от теории универсалий, уводит нас от гемпелевской структуры научного объяснения в решающем отношении, поскольку «законы природы» больше не играют каузальную роль в объяснении конкретных

феноменов. То, что заставляет расширяться конкретный кусок меди, это сам этот кусок, его способность (сила) к расширению и его предрасположенность к проявлению этой силы при нагревании. Закономерность, согласно которой другие куски меди будут иметь такие же силы и предрасположенности, не является частью данного объяснения. Каузальность является сущностной частью закона природы, в то время как закон природы не является сущностной частью каузальности. С–С–П подход к законам природы и к объяснению конкретных событий представляется мне более удовлетворительным, чем другие подходы. Наличие закономерности в каузальных силах и предрасположенностях конкретных субстанций, а также в их поведении, которые конституируют «законы природы», влечет за собой то, что конкретные субстанции будут обладать конкретными силами и предрасположенностями, и, таким образом, любые данные о том, что нечто делает возможным то-то и то-то (например, «все A делают то-то и то-то в условиях C »), будет законом природы, поскольку существуют данные о том, что оно индуктивно возможно, так как зафиксирован его отдельный случай (например, что данное A обладает такой-то силой и предрасположенностью проявлять ее в обстоятельствах C). Но такой закон не объясняет, почему эти субстанции обладают данными силами и предрасположенностями. Таким образом, подход С–С–П ставит вопрос о том, почему так много субстанций обладает сходными силами и предрасположенностями по отношению друг к другу (почему любые субстанции во вселенной обладают силой взаимного притяжения тем способом, который установлен, к примеру, «законами» Ньютона?). Мы вернемся к этому вопросу в 8 главе. Однако, как мы увидим, по существу тот же самый вопрос возникнет и в отношении других подходов к законам природы, но аргументация данной книги не зависит от моего предпочтения того или иного подхода к законам природы или типа научного объяснения. Таким образом, я буду просто использовать улучшенный вариант гемпелевского подхода без предварительных пояснений, как его следует разъяснять или исправлять. Однако в ключевых моментах я привлеку внимание читателя к альтернативным подходам к законам природы и к научным объяснениям, и особенно к подходу С–С–П. А теперь я перейду к рассмотрению совершенно иного типа научного объяснения — личностного объяснения.

ЛИЧНОСТНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

Другой тип объяснения, которым мы постоянно пользуемся при объяснении обычных явлений, я называю «личностным объяснением». В случае личностного объяснения возникновение феномена *E* объясняется тем, что его вызвал некий рациональный агент *P*, намеренно совершив некое действие. Основной случай здесь, на котором мы преимущественно сосредоточимся — это когда *P* намеренно вызывает *E*, то есть когда *P* вызывает *E* сознательно. Другой случай — когда *P* вызывает *E* ненамеренно, совершая намеренно какое-то другое действие, — мы рассмотрим чуть позже. В основном случае *E* возникает вследствие того, что *P* захотел, чтобы *E* возникло посредством того, что он совершил. То, что агент собирается осуществить посредством самого себя, может быть названо намерением, или целью (я буду употреблять эти термины взаимозаменяемо) *J* действия агента, например, чтобы *E* произошло. Таким образом, *E* объясняется тем, что у *P* есть намерение *J*. *E* может быть движением моей руки, *P* могу быть я сам, а *J* — мое намерение, чтобы *E* произошло. Тогда *E* — это то, что я назову результатом интенционального действия *A*, совершенного для возникновения *E*¹¹. В упомянутом примере *A* — это мое движение руки. Однако *E* только отчасти объясняется тем, что у *P* было намерение *J*, поскольку субъект может иметь намерение добиться некоторого результата и тем не менее не сделать этого. К примеру, я намереваюсь сделать движение рукой, однако моя рука не в состоянии сделать это, поскольку кто-то ее удерживает, тогда единственным движением, которое я сделаю, будет попытка движения руки. Если *E* производит результат от *P* и *J*, то полное объяснение скажет нам, почему и как это намерение *P* возымело свое действие.

Это приводит нас к хорошо известному делению¹² интенциональных действий на основные и промежуточные. Грубо говоря, основное действие — это то, что агент просто делает, не совершая при этом чего-то еще. Промежуточное действие — это действие, которое не является основным и при котором агент совершает что-то еще. Я подаю сигнал движением руки. Я вышибаю дверь пинком ноги. Первое действие является промежуточным, второе — основным. В таком случае, если осуществление *E* является основным действием, то ответом

на вопрос, как это намерение P возымело свое действие, будет то, что осуществление E было в числе основных сил или способностей X , которыми P обладал в тот момент, то есть в числе тех основных действий, которые P мог совершить произвольно (мог бы успешно исполнить их, если бы имел такое намерение). Возможность совершать движения руками, ногами, губами, глазами, бровями и т. д. для большинства из нас почти всегда относится к числу наших основных сил. E будет полностью объяснено в том случае, когда имеется упомянутый агент P , его намерение J , чтобы E произошло, и его основные силы X , которые включают в себя силу вызвать E , поскольку без этих трех данностей E не может возникнуть. Разумеется, в таких случаях причина возникновения E настолько очевидна, что мы не утруждаем себя тем, чтобы давать объяснение, и тем не менее это объяснение является истинным. Когда кто-то прогуливается, мы можем не обращать внимание на то, что его ноги двигаются из-за того, что он двигает ими (иными словами, что он намеренно вызывает их движение), но тем не менее это именно так. Впрочем, иногда объяснение этого рода далеко не так очевидно: в редких случаях (когда кто-то шевелит ушами или чье-то сердце перестало биться) возможно такое объяснение, так как эти вещи могут быть вызваны намеренно.

Если осуществление E является промежуточным действием, то ответ на вопрос, каким образом намерение P возымело свое действие, будет более сложным. Он будет состоять в том, что E было намеренным следствием некоего основного действия A , осуществленного P , иными словами, следствием того, что P намеревался вызвать посредством совершения A , которое состояло в осуществлении некоего положения дел S . P обладает намерением J , чтобы E произошло как следствие возникновения A (таким образом, J содержится внутри намерения, чтобы произошло S). Поскольку P должен обладать этим последним намерением, он должен быть уверен в том, что его совершение A (с вероятностью не меньшей, чем при совершении какого-либо другого основного действия) повлечет в качестве следствия осуществление E (как правило, посредством того, что S является причиной E). Объяснение, каким образом намерение P возымело свое действие, сводится к тому, что возникновение S относится к числу основных сил X , которыми обладает P , и что возникновение S было следствием осуществления E . Последнее часто будет прини-

мать форму научного объяснения. S может быть причиной E в соответствии с законом природы L , поскольку следствием L будет то, что в обстоятельствах D (которые на самом деле есть) E следует за S . Таким образом, в этом случае P , J , X , D и L полностью объясняют возникновение E . Оно (E) возникает посредством P , обладающего определенным намерением J , которое, вследствие наличия у P основных сил X , вызывает некоторое положение дел S при обстоятельствах D , которые в соответствии с законом природы L обязательно приведут к возникновению E . Таким образом, полное объяснение того, почему дверь лежит на земле, будет то, что я, проявив свои основные силы, намеренно сделал так, чтобы моя нога быстрым движением осуществила контакт с дверью, вследствие чего дверь должна была оказаться лежащей на земле. Дверные шарниры, масса двери, масса и скорость моей ноги оказались таковы, что вследствие законов механики удар моей ноги в дверь повлек за собой ее падение. В приведенном выше анализе я использовал слово «следствие» (consequence) в широком смысле. Связь между A и E может быть либо причинной, либо логической. Возможно, как в рассмотренном выше примере, что S , будучи результатом A , вызывает E . Возможно также, что данные обстоятельства D и совершение A способствуют возникновению E . Так, например, установленные соглашения в банковской сфере, а также написание моего имени в определенном месте, будут иметь в качестве следствия то, что на чеке стоит моя подпись, а установленные соглашения в области автомобильного вождения и моя выставленная из окна машины рука будут иметь в качестве следствия то, что это сигнал, означающий поворот направо.

Итак, резюмируя вышесказанное, можно сказать, что в основном случае личностного объяснения мы объясняем феномен E как намеренно осуществленный рациональным агентом P . Если осуществление E — это основное действие A , то нам далее следует сослаться на намерение J агента P , чтобы E произошло, и установить, что осуществление E входит в число того, что P в состоянии сделать произвольно, а именно в число его основных сил X . P , J и X обеспечивают полное объяснение E . Разумеется, нередко мы идем дальше и объясняем, почему у P возникло это намерение J (например, утверждая, что он сформировал это намерение для того, чтобы способствовать более широкому намерению, как в том случае, когда мы объясняем

намерение подписать чек намерением заплатить деньги). Или же мы можем объяснить, каким образом P обладает этими силами (например, утверждая, какие нервы и мускулы должны быть задействованы у P для того, чтобы обладать этими силами). Однако P , J и X достаточны для того, чтобы объяснить E , независимо от того, можем ли мы объяснить, каким образом имеют место J и X . Если возникновение E является промежуточным действием, то это более сложный случай. Мы упомянули P и его намерение J осуществить E как следствие основного действия A , мы объяснили, что совершение A относится к числу основных сил, имеющихся у P , и мы объяснили, каким образом совершение A имело своим следствием E . Опять же, возникновение и действие упомянутых здесь факторов могут быть объяснены позже, но они не являются необходимыми для получения полного объяснения. Когда имеет место только основное действие, агент P является причиной вызванного эффекта, его намерение и силы обеспечивают основания для действенности этой причины. В случае, когда действие является промежуточным, добавляются дополнительные факторы. Две схемы на вершине диаграммы на с. 69 подытоживают эти результаты для основных действий и для промежуточных действий в случае, когда закон природы L обеспечивает такое положение дел, когда E вытекает как следствие из S . Причины и условия их действия («что») показаны слева от стрелок, основания («почему») показаны над стрелками, результаты показаны справа от стрелок.

Как я отметил выше, существует еще один вид личностного объяснения. В этом случае мы объясняем возникновение E как то, что рациональный агент P осуществил ненамеренно, совершая намеренно что-то другое; E — это ненамеренное следствие интенционального (намеренного) действия. Например, вставая, я могу ненамеренно разбить чашку. В данном случае разбитая чашка стала следствием того, что я занял определенную позицию (встал), явившуюся тем положением дел, которое я создал намеренно. У меня не было намерения разбить чашку, но данные обстоятельства (начальное положение чашки и т. д.), а также то, что я занял определенное положение (встал), послужили причиной того, что чашка разбилась благодаря закону механики L . Мое внимание впредь будет сосредоточено только на главном случае интенционального действия, когда результат возникает намеренно.

ЛИЧНОСТНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ, НЕ АНАЛИЗИРУЕМОЕ В ТЕРМИНАХ НАУЧНОГО ОБЪЯСНЕНИЯ

Личностное объяснение сильно отличается от научного. Используя научное объяснение в виде улучшенной гемпелевской модели, мы объясняем событие E через прошлые события или состояния S и законы природы L . В случае личностного объяснения мы объясняем E как осуществленное агентом P (не через событие или состояние) для того, чтобы реализовать намерения в будущем. Несмотря на очевидные различия, тем не менее, некоторые философы детально доказывают (особенно продуктивно это делает Дональд Дэвидсон¹³), что на самом деле личностное объяснение вполне согласуется с научным типом [объяснения]. В моей терминологии, при использовании гемпелевской модели научного объяснения, подход, подобный подходу Дэвидсона¹⁴, выглядит следующим образом.

Во-первых, предположим, что E — это результат основного действия. Тогда утверждать, что P намеренно осуществил E — значит утверждать, что это событие включает в себя P , иными словами, что намерение J , которым обладает P , чтобы E произошло, осуществило его. Утверждать, что P обладает силой осуществить E — значит утверждать, что телесные условия Y , которыми обладает P (например, состояние мозга, состояние мускулатуры и т. д.) и внешние (environmental) условия Z (например, никто не связал руки P и т. д.), а также законы L_1 таковы, что намерение¹⁵, такое как J , следует из интенционального события E . Тогда мы имеем научное объяснение, как оно представлено на диаграмме (см. с. 69).

Во-вторых, предположим, что E является результатом промежуточного действия. Тогда утверждать, что P осуществил E — значит утверждать, что это событие включает в себя P , иными словами, намерение J , которым обладает P , в данных телесных условиях Y и внешних условиях Z вызывает (в соответствии с законом L_1) результат основного действия S , которое имеет в качестве следствия E . Нам следует понимать, что S может вызвать E как следствие самыми разными способами. Один из них состоит в том, что S может вызвать E в соответствии с обычным научным типом объяснения, иными словами, в силу некоторого закона природы L . Эта схема показана на диаграмме. Другой способ, в результате которого S может вызвать E

в качестве следствия, также, предположительно, может быть легко согласован с научным типом объяснения. Таким образом, с этой редукционистской точки зрения, личностное объяснение по существу является подлинным научным объяснением. Не существует объяснений событий двух типов, но только объяснения одного типа. События, которые возникают в результате действий, — это только те события, которые включают намерения в число своих причин.

$$P \xrightarrow{J \text{ и } X} E$$

Структура основного случая личностного объяснения E , когда E является результатом основного действия.

$$\left. \begin{matrix} J \\ Y \\ Z \end{matrix} \right\} \xrightarrow{L_1} E$$

Неудачный анализ приведенного примера по типу «научного» объяснения

$$P \xrightarrow{J \text{ и } X} S \xrightarrow{L} E$$

Структура основного случая личностного объяснения E , когда E является результатом промежуточного действия (схема).

$$\left. \begin{matrix} J \\ Y \\ Z \end{matrix} \right\} \xrightarrow{L_1} S \xrightarrow{L} E$$

Неудачный анализ приведенного примера по типу «научного» объяснения

Для того чтобы показать, что здесь ошибочно, мне хотелось бы указать на две вещи: во-первых, на то, что намерение того действия, которое агент совершает, не идентично любому событию в мозге, которое с этим действием связано, а во-вторых, на то, что обладание намерением (в указанном выше смысле¹⁶) не является пассивным состоянием агента, а проявляется в каузальном воздействии агента (которое вызовет желаемый эффект, если и только если агент обладает необходимой в данном случае силой).

Под субстанцией я понимаю вещь (отличную от свойства), обладающую свойствами. Столы, планеты, атомы, люди и другие субъекты — всё это субстанции (время от времени, когда нет риска быть неправильно понятым, я употребляю термин «объект» как синонимичный для термина «субстанция»). Субстанции обладают свойствами, то есть характеристиками, которые могут описывать их, а также другие субстанции. В этом смысле все свойства являются универсалиями: коричневый — это свойство, и самые разные вещи могут быть коричневыми. Свойства могут быть монадическими (характеризующими отдельные субстанции) и реляционными (связывающими две или более субстанции). «Быть квадратным», «весить 10 кг» или «быть выше чем...» — это свойства, причем, первые два

являются монадическими, а последнее является реляционным свойством, соотносящим две субстанции (одна вещь выше, чем другая). В связи с этим в истории мира существуют только субстанции, которые возникают, приобретают или утрачивают свойства (в том числе реляционные), и затем исчезают. Было бы полезно иметь какое-то слово для обозначения существования этих вещей в истории мира, которое отличало бы его от самих вещей, и самым подходящим словом для этой категории будет слово «событие». Я собираюсь использовать его в следующем смысле: событие состоит в реализации некоего свойства в субстанции (или субстанциях, или событиях) в тот момент, когда оно или возникло в субстанции или исчезло. События состоят в том, что данный стол сейчас квадратный, в том, что Джон был выше Джеймса 30 марта 2001 г. в 10 часов утра, или в том, что мое существование началось 26 декабря 1934 г. Для того чтобы окончательно разобраться с определением понятия «событие», нам нужно индивидуализировать свойства таким способом, что, если нам известно, какие свойства, в чем и когда были реализованы, то нам было бы известно (или мы могли бы дедуцировать) всё, что произошло. Сюда относится, например, то, что мы считаем разными свойствами «быть красным» и «отражать свет такой-то длины волны», поскольку мы можем нечто распознать как красное (просто посмотрев на него при нормальном освещении) и без того, чтобы знать (или быть в состоянии дедуцировать), что оно отражает свет такой-то длины волны, и наоборот.

Из этого непосредственно следует, что наличие намерения не может быть тем же самым событием, что и наличие любого другого события в мозге, поскольку мы можем знать, что некто вознамерился сделать то-то и то-то, ничего не зная о состоянии его мозга, и наоборот. Это два разных события, связанных с субъектом, даже если возможно, что в силу физической необходимости они всегда происходят совместно. Правда, в соответствии с другим критерием, эти два события могут оказаться одним и тем же событием, но тогда для того, чтобы рассказать всю историю мира с точки зрения этого критерия, будет не достаточно знать, что некое событие (например, некоторое состояние мозга) произошло: нужно будет еще знать, что оно обладало двумя различными, скажем, «характеристиками» — характеристикой мозга и характеристикой намерения, — связанными с ним. Здесь неизбежен своего рода дуализм, но я полагаю,

что предложенное мною употребление слова «событие» позволит создать четкую систему категорий, не слишком далекую от обычного употребления, используя которую, мы сможем описать мир полностью.

Таким образом, намерения не являются событиями в мозге, даже если они тесно с ними связаны. В том смысле, который будет изложен в 9 главе, они являются ментальными событиями. Следующая проблема состоит в том, чтобы понять, какого рода ментальными событиями они являются. Обладает ли намерение пассивным статусом, подобно тому состоянию, в котором пребывает агент, обладая ощущением или убеждением? Дэвидсон рассматривает намерения как «желания» (*desires*), и предлагает нам (вопреки тому, что он пишет в других работах) считать, что они являются ментальными событиями, отличными от событий в мозге. Эти желания могут нуждаться в некоторых событиях, таких как ощущение, или событие, относящееся к нервной системе, для того, чтобы они (желания) стали причиной других событий. В таком случае, утверждает Дэвидсон, действия являются событиями, которые обладают пассивным ментальным статусом, а желание их осуществления находится в числе их причин. Личностное объяснение анализируется, таким образом, на основе результатов, произведенных такими желаниями.

Несмотря на то, что теория Дэвидсона является наиболее убедительной формой редукционистской теории, она, подобно другим концепциям этого рода, открыта для разрушительной критики. Основная идея всех подобных теорий состоит в том, что намеренное осуществление агентом некоего воздействия (то есть сознательное его совершение), должно рассматриваться как достижение этого результата с помощью пассивного состояния агента или некоторого события, относящегося к нему. Но такое рассмотрение несостоятельно, поскольку, если намерение (или хотение, или желание), которым обладает *P* относительно *E*, является неким пассивным состоянием или событием, то *E* должно возникнуть без намерения *P* его вызвать. Зависимость от намерения (таким образом понимаемого) не обеспечивает интенциональное действие.

Классическое возражение редукционистской теории сформулировал Ричард Тейлор¹⁷. В приведенном ниже фрагменте каузальный

фактор обозначен термином «желание», но его с тем же успехом можно было бы обозначить и как «хотение» или «намерение»:

Предположим... что один из слушателей страстно желает привлечь внимание лектора, но, будучи человеком застенчивым, лишь ерзает на стуле и краснеет. Мы можем предположить, что он привлечет внимание лектора своим ерзанием, но он ерзал *не для того*, чтобы привлечь его внимание, хотя он и желал этого результата и мог понимать, что такое поведение вызовет этот эффект¹⁸.

Здесь мы имеем случай желания E , становящегося причиной для E , и, тем не менее, отсутствие действия. Ключевой момент состоит в том, что желания, хотения и т. д. могут вызывать нечто, и тем не менее, агент по какой-то причине может ничего не делать для того, чтобы исполнить это желание или хотение. Несмотря на это, в данном случае желание может вызвать ожидаемый эффект и без знания агента об этом, то есть без того, чтобы агент намеренно вызвал этот эффект. То, что агент вызывает нечто намеренно, не рассматривается как его намерение вызвать этот эффект, если предполагается, что намерение должно быть пассивным ментальным состоянием или событием. Всё это будет справедливо и в том случае, если мы заменим понятие «намерение» на «желание», «хотение» или любой другой термин¹⁹. Таким образом, тип анализа, предложенный Дэвидсоном, выглядит неубедительным. Сказать, что P осуществляет нечто намеренно, не значит сказать, что некое пассивное состояние P или событие (такое как намерение), включающее P , вызывает эту вещь. А поскольку другого убедительного способа анализа личностного объяснения по типу научного объяснения, вроде бы, нет, из этого следует, что личностное объяснение представляет собой тип объяснения, отличный от научного (улучшенной гемпелевской модели научного объяснения). Отмечу, что в дальнейшем я буду понимать под «желанием» выполнить некое действие, склонность, каузально влияющую на осуществление этого действия, которая может совпадать или не совпадать с суждением агента относительно того, способствует ли она в целом осуществлению этого действия. В том случае, когда совпадения нет, агент должен выбрать: бороться с этим желанием или уступить ему.

Если намерения не являются состояниями или событиями, происходящими в агенте, то они должны быть действиями. Наличие намерения не означает, что нечто происходит в агенте, но означает, что оно нечто делает. Для меня обладать намерением осуществить движение моей руки означает сделать то, что (в том случае, если мне не удалось или оказалось затруднительно это сделать) можно было бы назвать «попыткой» движения руки. В прошлом наличие такого намерения было дано техническое название «воления». Главная ошибка редукционистского анализа (в терминах, использованных в начале главы) состоит в трактовке намерений как относящихся скорее к «что», чем к «почему» объяснения. Когда некто объясняет возникновение чего-то через наличие у агента намерения, он с помощью слова «намерение» описывает не какое-то возникшее состояние или событие, которое явилось причиной этого возникновения, а утверждает, что именно агент вызвал его потому, что так захотел. Действовать интенционально — значит проявлять каузальное посредничество в определенном направлении, которое успешно обеспечивает желаемый результат в том случае, если агент обладает требуемой силой. Намерение (скажем, обойти лужу) объясняет, почему в определенное время человек с нормальными основными силами (в том числе с нормальным физическим состоянием, с нормальным мозгом и при условии действия нормальных психофизических законов) ведет себя определенным образом, то есть делает такие движения, которые действительно ведут его ноги в обход лужи. То, что такой подход правильный, следует из лингвистического факта, что объяснение, данное через намерение, может быть легко переведено в объяснение, при котором можно было бы обойтись без существительного, обозначающего некое возникшее состояние или событие. Сказать, что намерение человека, совершающего определенные действия, состояло в том, чтобы обойти лужу — значит сказать, что он сделал их для того, чтобы обойти лужу, или что он поступил так, чтобы обойти лужу. Но такая перефразировка невозможна для начальных условий, упоминающихся в нормальных научных объяснениях.

Несмотря на то, что намерения, как и законы природы, относятся к «почему», то есть к основаниям объяснения, тем не менее, разумеется, существует большая разница между законами природы

и намерениями. Последние таковы, что необходимо, чтобы агент, действующий «в соответствии» с ними, знал о них и обладал преимуществом доступа к ним в том смысле, что знание этих намерений помещало бы его в лучшее положение по сравнению с тем, кто о них не знает. Законы природы не обязательно известны кому-либо, и нет необходимости в том, чтобы любой человек действовал «в соответствии с ними» или обладал бы преимущественным доступом к ним. Но то, что «почему» известно и усвоено агентом, является одним из различий между личностным и научным объяснением. Другое важное различие состоит в том, что в личностном объяснении говорится о субстанции, а именно, о личности, через которую производится объяснение, не сводящееся к рассуждениям о возникших состояниях или событиях, включающих в себя эту личность. Этот контраст между научным и личностным объяснением сохраняется даже при С–С–П подходе, хотя эти два типа объяснения гораздо ближе друг другу в рамках этого подхода, и это является причиной предпочтения С–С–П модели: она позволяет рассматривать и личностное, и научное объяснение как виды одного общего рода объяснений — каузального объяснения. В обоих причинами является субстанция или субстанции. В обеих субстанции обладают некими силами и порождают результат благодаря этим силам. Разница состоит в том, что в случае научного объяснения субстанция должна проявлять свои силы в определенных условиях, и это будет физическая необходимость или вероятность, а намерение или целеполагание не будут здесь задействованы, в то время как в случае личностного объяснения субстанция (личность) действует намеренно, совершая действие, которое (с учетом ее убеждений) будет с наибольшей вероятностью осуществлять эти намерения. В рамках научного объяснения ничего подобного нет. В результате, даже если научное объяснение может быть скорее выражено в терминах события (субстанция, пребывающая в определенных условиях), чем субстанции, самой по себе являющейся причиной вызванного результата, личностное объяснение не может быть выражено таким способом. Личностно вызванный результат не анализируется как пассивное состояние этой личности или как событие, включающее в себя личность, вызвавшую данный результат.

ВОЗМОЖНЫ ЛИ ДВА ОБЪЯСНЕНИЯ ОДНОГО ФЕНОМЕНА?

До сих пор в этой главе мое внимание было сосредоточено на рассмотрении структур двух типов объяснения, которые мы используем при объяснении возникающих феноменов, а также на том, чтобы показать, как они отличаются друг от друга. Теперь мне хотелось бы обратиться к вопросу о том, возможно ли только одно истинное объяснение некоего феномена. Поскольку, если это так, то в случае наличия личностного объяснения некоего феномена уже будет невозможно его научное объяснение, и наоборот. Я предполагаю, что может быть два отличных друг от друга истинных объяснения некоего феномена *E* только в том случае, если выполнено хотя бы одно из трех условий.

Очевидно, что два различных истинных объяснения *E* возможны в том случае, когда одно из них или другое, или оба частично, объясняют *E*, поскольку одно может сочетаться с другим для более полного объяснения. Так, например, смерть человека от рака может быть объяснена 1) тем, что он курил, и закономерностью, в силу которой часть курильщиков умирает от рака, а также 2) тем, что его родители умерли от рака, и закономерностью, в силу которой часть тех людей, чьи родители умерли от рака, тоже умирают от рака. Поскольку и первый (1), и второй (2) случаи не являются необходимым, но лишь вероятностным объяснением смерти человека от рака, оба они представляют собой лишь частичные объяснения. Очевидно, что они могут быть объединены в более полное объяснение, включающее курильщика, его родителей, умерших от рака, а также долю курильщиков, умерших от рака, чьи родители умерли от рака.

Но возможны ли два различных полных объяснения одного феномена? Ответ по-прежнему — да, в том случае, если возникновение оснований («что») и действие причин («почему»), упомянутых в одном объяснении, должны объясняться по крайней мере отчасти возникновением оснований и действием причин, упомянутых во втором объяснении. Например, настоящее положение Марса объясняется его положением в прошлые несколько дней и законами движения планет, более или менее точно сформулированными Кеплером. Недавнее положение и законы движения планет определяют, где будет Марс сегодня. К тому же настоящее положение Марса объясняется

его прошлогодними положением и скоростью, а также положением и скоростью других небесных тел и законами движения Ньютона. Законы Ньютона устанавливают, каким образом тела меняют скорость под воздействием других тел. Оба являются полными объяснениями, к тому же, совершенно очевидно, что они совместимы. Это происходит потому, что законы Ньютона, а также положение и скорость планет объясняют их (приблизительно) в соответствии с законами Кеплера. Законы Кеплера действуют, потому что действуют законы Ньютона, а солнце и планеты занимают то изначальное положение и обладают определенной скоростью, а также находятся достаточно далеко от тел, обладающих большой массой. По этой причине движение человеческой руки чаще всего объяснимо как с помощью личностного, так и научного объяснения. Движение моей руки может быть полностью объяснено действиями нервов и мускулов моей руки и законами физиологии. Оно может быть также полностью объяснено тем, что я его осуществил, обладая намерением и силой, необходимой для его осуществления. К тому же, в этом случае причины и основания, упомянутые в одном объяснении, обеспечивают частичное объяснение возникновения и действия причин и оснований, упомянутых в другом объяснении, и наоборот. Действия в моих нервах и мускулах ненамеренно вызваны моим намеренным движением руки. Частичное объяснение того, почему я обладаю силой для осуществления движения руки, состоит в действии законов физиологии: только потому, что по нервам передается электрический заряд, они распространяют свое действие, и я могу двигать рукой. Таким образом, существует двоякое основание того, почему каждое из двух объяснений может полностью объяснить движение моей руки.

Но возможны ли два различных полных объяснения некоего феномена E , при котором ни одно из них не объясняет возникновение и действие причин и оснований, включенных в другое [объяснение]? Опять же, ответ утвердительный, поскольку существует переопределение (*overdetermination*). В случае переопределения каждое из полных объяснений дает причины и основания, достаточные для возникновения результата, но ни одно из этих объяснений не является само по себе необходимым, поскольку второе вызывает тот же результат на своих собственных основаниях. Если кто-то умер в результате того, что A его отравил, и в тот же самый момент

его застрелил *B*, мы имеем случай такого переопределения. Но такая согласованность будет случайной, за исключением общей причины действий *A* и *B* (например, *C* нанял и *A*, и *B* убить одного и того же человека для того, чтобы быть уверенным в его смерти). Наличие двух разных полных объяснений не может быть необходимым для возникновения результата при условии, что ни одно из них не объясняет возникновения или действие причин и оснований, включенных в другое, за исключением того случая, когда возникновение и действие причин и оснований, включенных в оба из них, объяснимо, хотя бы отчасти, причинами и основаниями третьего полного объяснения (общей причины). Отсюда следует, что если считать, что научное и личностное объяснения — это два единственных возможных вида объяснения²⁰, и если исключить случайное переопределение, тогда полное личностное объяснение и полное научное объяснение некоего феномена возможны только в том случае, если одно из них отчасти объясняет возникновение и действие компонентов другого: будь то частичное научное объяснение, хотя бы отчасти объясняющее причины и основания личностного объяснения, и наоборот; или же это будет еще одно полное объяснение (личностное или научное), объясняющее причины и основания, задействованные в обоих объяснениях.

ОБЪЯСНЕНИЕ ЧЕРЕЗ ДЕЙСТВИЕ БОГА

До сих пор в этой главе я был сосредоточен на анализе структуры личностного объяснения и на обнаружении его отношений с научным объяснением. Я делал это потому, что когда теист утверждает, что действие Бога объясняет различные феномены, такие как существование и упорядоченность мира, он предлагает личностное объяснение этих феноменов. Однако личностное объяснение феноменов через действие Бога отличается от большинства обычных [человеческих] личностных объяснений в двух важных отношениях, о которых я должен теперь сказать в заключение этой главы.

Во-первых, личностное объяснение возникновения феномена *E* на основе того, что Бог намеренно осуществил его, не может быть даже отчасти объяснено научно. Мы уже убедились в том, что личностное объяснение нередко может (во всяком случае, отчасти) быть

объяснено с помощью научного объяснения, и наоборот. Так, например, то, что личность обладает определенными силами, можно объяснить наличием у нее нервной и мускульной систем и действием различных физиологических законов. Тому, что она обладает определенным намерением, тоже может быть дано научное объяснение, возможно, что и человеческое существование можно объяснить этим способом. То обстоятельство, что личностное объяснение нельзя проанализировать на основе научного объяснения, не означает, что его действию в конкретном случае не может быть дано научное объяснение. Однако кажется вполне последовательным предположить, что должно быть личностное объяснение возникновения некоего события *E* посредством агента *P*, обладающего намерением *J* осуществить *E* и обладающего силой для того, чтобы это сделать, — без того, чтобы всё это поддавалось научному объяснению. Начнем с того, что агент может иметь силу для совершения определенных основных действий без того, чтобы эта сила зависела от какого-то физического состояния или законов природы. Его способность совершать эти действия может быть «конечным грубым фактом» [ultimate brute fact] (или объяснимым только через другое личностное объяснение). Подобно наличию намерения в действиях агента, его выбор интенционального действия может не поддаваться научному объяснению.

С учетом сказанного выше отметим, что в отношении некоторых намерений у нас нет убедительного научного объяснения, почему у нас возникло именно это намерение, а не какое-то другое. К тому же, наши объяснения других вещей на основании этих намерений всё еще будут оставаться объяснениями, даже если они не объясняют, почему у нас возникли именно эти намерения. Итак, мы обладаем основными силами для того, чтобы вызвать ментальные образы различных геометрических фигур. Должно существовать частичное научное объяснение моего обладания этой силой на основе определенного состояния моего мозга, дающего мне эту силу. К тому же, нет никакого противоречия в предположении того, что способность (сила) к визуализации не зависит от мозга или от чего-то еще. Может быть, нам просто присущи такие силы. Но это не влияет на то обстоятельство, что наличие у меня определенного ментального образа может быть объяснено с помощью моей основной способности

(силы) порождать такие образы. И хотя мы обычно справедливо полагаем, что существует научное объяснение существования наших тел, которыми мы и являемся, тем не менее, нет никакого научного объяснения того, каким образом случилось так, что это тело мое (а не чье-нибудь еще), а значит вовсе нет научного объяснения и моего существования, поскольку этот мир должен быть тем же самым во всех своих физических аспектах, и к тому же другая личность могла бы действовать посредством этого тела (я буду развивать эту тему более подробно в 9 главе). И всё же то обстоятельство, что наука не в состоянии объяснить мое существование, не означает, что нет истинного объяснения вещей на основе того, что я их осуществляю. Личностное объяснение может объяснить их помимо научного объяснения возникновения и действия факторов, включенных в него.

Когда теист утверждает, что существование мира и его различные особенности следует объяснять посредством действия Бога, осуществившего это в соответствии со Своим намерением, он утверждает также, что действие Бога нельзя объяснить научно даже отчасти. Бог мыслится как совершенно свободный. Существование Бога и Его сил не зависит от состояния физического мира или от законов, которые в нем действуют, скорее, наоборот. Точно так же необъяснимы с научной точки зрения и намерения Бога. Но всё это, как мы теперь понимаем, никоим образом не снижает объяснительную ценность личностного объяснения. Осуществление Богом некоего события может быть объяснено с помощью более широкого личностного объяснения. Он мог осуществить *E* для того, чтобы тем самым осуществить *F*, а *F* может быть событием, занимающим значительный промежуток времени, и *E* может оказаться первой стадией *F*. Но теист утверждает, что этот тип объяснения является единственным возможным объяснением действия Бога. Только собственные намерения Бога объясняют то, что Он делает. Основные действия Бога, как предполагается, включают в себя творение мира *ex nihilo* (иными словами, не из уже существующей материи), поддержание существования мира, создание вещей, действующих в соответствии с законами природы, а также периодическое вмешательство в дела мира (иногда эти законы нарушающее). Создание материи *ex nihilo* недоступно человеку, но достаточно легко представимо. Логически возможно, что я могу представить, как я создам стоящую передо

мною чернильницу или выращу у себя шестой палец с такой же легкостью, как могу пошевелить рукой. Различные проверки (например, изоляция комнаты и внимательное наблюдение за ее содержанием) могут показать, что чернильница или палец не были созданы из существующей материи. Творение *ex nihilo* — это в полной мере умопостигаемое основное действие.

Второй важный аспект, отличающий личностное объяснение феномена через действие Бога от большинства человеческих личностных объяснений, состоит в предположении, что Бог должен быть бестелесной личностью, то есть, что Он — дух. На этом этапе важно прояснить, что означает для личности не иметь тела. Лучше всего мы можем это сделать, задав следующий вопрос: о чем я говорю, когда говорю, что вот это тело, тело, сидящее за столом, — *мое* тело? Во-первых, о том, что я могу двигать (и это относится к числу моих основных действий) многими частями этого тела, поскольку отличить его от чего-либо еще я могу только этим способом. Для того чтобы сделать движение рукой за пределами себя (например, вашей рукой), я должен взять ее в свою руку, но, вне всяких сомнений, я могу двигать этой рукой. Во-вторых, то, что я обладаю психической жизнью в виде мышления, чувств, намерений, находится в причинной зависимости от действия этого тела, и все мои ментальные события (мои ощущения, чувства и убеждения, связанные с восприятием) в значительной степени вызваны событиями этого тела. В той степени, в которой эти события причинно обусловлены, они являются событиями тела, которое обуславливает их; другие же события (например, пребывание в комнате) причинно обуславливают мои ментальные события только посредством того, что вызывают события тела, которое и является причиной ментальных событий. В итоге, в-третьих, несмотря на то, что я сознаю действия своего тела и без внешнего воздействия со стороны другого тела (я сознаю положение своих конечностей и ощущаю пустоту желудка), тем не менее, я могу узнать что-либо о внешних по отношению к моему телу вещах только через их воздействие на мое тело. Я вижу стол и сознаю, где он находится, только благодаря тому, что лучи света, отражаясь от стола, воздействуют на сетчатку моих глаз. Я слышу то, что вы мне говорите, только потому, что вибрации воздуха воздействуют на барабанную перепонку моих ушей. И, наконец,

в-четвертых, я вижу мир изнутри своего тела, оттуда, где оно находится. Вещи, которые окружают его, я вижу хорошо, а те вещи, которые удалены от меня, я вижу хуже.

Очевидно, что личность обладает телом в том случае, если существует физический объект (то есть субстанция), с которой он соотносится всеми описанными выше четырьмя способами. И очевидно, что личность не имеет тела, если не существует физического объекта, с которым она соотносится каким-либо из описанных выше способов. Если же личность соотносится с различными физическими объектами каждым из этих способов, мы должны будем сказать, что она обладает иным телом, более протяженным, чем наши тела. А если она соотносится с физическим объектом только (или только в некоторой степени) некоторыми из этих способов, мы скажем, что она обладает телом лишь в некоторой степени²¹.

Итак, согласно традиционному пониманию Бога, предполагает, что Бог не обладает телом этими способами. Не существует физического объекта (в том числе даже весь мир), посредством которого Он бы действовал для того, чтобы отличить другие вещи от Себя. Он мог бы уничтожить этот физический мир в одно мгновение и создать новый, а также Он может оказывать каузальное воздействие на бестелесные существа, не нуждаясь при этом в каком-либо физическом посреднике. Бог не зависит также от физического посредника или чего-то еще в Своих промыслах: Он знает обо всем независимо от каких-либо физических процессов, необходимых для получения этого знания. И у Него нет какой-то конкретной точки зрения на мир. Ему известно, каким образом вещи существуют независимо от Его знания о конкретных моделях восприятия, возникающих в рамках конкретной точки зрения. Итак, Бог никоим образом не является телесным. Разумеется, Он может двигать любой частью физического мира (это относится к числу Его основных действий) и непосредственно знает о состоянии любой части мира, но это не делает физический мир Его телом, поскольку Он не зависит от мира в Своих возможностях и в Своем знании.

Таким образом, доказывая существование Бога, теист строит свое доказательство от существования и упорядоченности мира и различных характеристик мира к личности, Богу, который намеренно создал эти вещи. В этой главе я сосредоточился на рассмотрении во-

проса о том, что значит объяснить некое событие, осуществленное некоей личностью намеренно, и в заключении я сосредоточил внимание на двух специфических чертах личностного объяснения, произведенного в отношении действия Бога.

Исследовав в этой главе структуру личностного объяснения, в следующей главе я буду рассматривать возможности того, что объяснение данного типа в некоторых случаях может быть с большей вероятностью истинно, чем объяснение научного типа, и обоснование этого убедит нас в правильности дальнейших рассуждений. Тогда мы сможем понять, обеспечивает ли такое обоснование то обоснование, которое было зафиксировано в предпосылках доказательств бытия Бога.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Простое изложение см.: *Hempel C. G. Philosophy of Natural Science*. Prentice-Hall, 1966 (гл. 5). Первоначальная статья, связанная только с дедуктивно-номологическим объяснением — *Hempel C. G., Oppenheim P. Studies in the Logic of Explanation // Philosophy of Science*, 1948, vol. 15, p. 135–175.

² Это исправление — упрощенный вариант поправки, предложенной Уэсли Сэлмоном. См. его работу: *Salmon W. C. Statistical Explanation // Statistical Explanation and Statistical Relevance / Ed. by Wesley C. Salmon*. Pittsburgh, 1971. Соображения, которые заставили Сэлмона выдвинуть более сложную теорию, полагаю, учитываются моим последующим требованием того, что вероятность в законе должна быть физической вероятностью.

³ Гемпель проводит это различие, называя «законами» те истинные обобщения, которые базируются на принятой теории. Но это различие нельзя считать удовлетворительным, т. к. некоторые законы могут никогда не быть открытыми и, следовательно, никогда не станут частью принятой теории.

⁴ *Lewis D. A Subjectivist's Guide to Objective Chance // Idem. Philosophical Papers*. Oxf., 1986, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. ix–x.

⁶ Супервентность, или супервенция (*supervention*) — философский термин, означающий действие, возникающее как следствие чего-то другого, следование за чем-то. — *Пер.*

⁷ «Я полагаю,.. что существует множество пустых [возможных] миров. Насколько я понимаю, существует мир, свободный от всех материальных объектов и событий, в котором законами являются общие принципы ньютоновской механики; существует другой пустой мир, в котором законами являются

общие принципы аристотелевской физики» — *Carroll J. W. Laws of Nature*. Cambridge, 1994, p. 64.

⁸ См., напр.: *Armstrong D. M. A World of States of Affairs*. Cambridge University Press, 1997; *Tooley M. The Nature of Laws* // *Canadian Journal of Philosophy*, 1977, vol. 7, p. 667–698, а также *Dretske F. I. Laws of Nature* // *Philosophy of Science*, 1977, vol. 44, p. 248–268. В качестве комментария к этому подходу я бы сказал, что эта связь между универсалиями, существующая в платоновском Небе прежде и независимо от их любых реализаций в земных объектах, скорее характерна для подхода Тули, чем для позиции Армстронга, согласно которому универсалии существуют постольку, поскольку они реализованы. В рамках второго подхода кажется непроясненным вопрос о том, почему та или иная конкретная связь была реализована, а не какая-то другая.

⁹ *Substances-powers-and-liabilities (S–P–L)*, субстанциально-силовой-и-предрасположенный (C–C–П). — *Пер.*

¹⁰ *Harre R., Madden E. H. Causal Power. A Theory of Natural Necessity*. Oxf., 1975.

¹¹ Возникновение результата действия, таким образом, происходит посредством совершения этого действия. Результат действия следует отличать от его следствия. Следствие действия возникает не через совершение действия. Это различие было введено фон Вригтом (см.: *von Wright G. H. Norm and Action*. L., 1963, p. 39 ff).

¹² Впервые проведенному А. Данто в его работе «Основные действия», см.: *Danto A. C. Basic Actions* // *American Philosophical Quarterly*, 1965, vol. 2, p. 141–148.

¹³ *Davidson D. Actions, Reasons, and Causes* // *Journal of Philosophy*, 1963, № 60, p. 685–700.

¹⁴ Дэвидсон Дональд (Donald Davidson; 1917–2003) — американский философ, чьи идеи в области философии сознания, философии языка и теории действия оказали существенное влияние на всю традицию аналитической философии второй половины XX в. — *Пер.*

¹⁵ Дэвидсон утверждает, что такие ментальные события, как «намерения», идентичны событиям в мозге, и что законы, задействованные в них, являются законами, связывающими эти события в мозге (описанные как физические, а не ментальные — такие, как «намерения») с другими физическими событиями. Я вкратце опишу причину предпочтения системы категорий, которая исключает указанную идентичность, и в соответствии с которой такие законы будут психофизическими законами.

¹⁶ Важно отличать намерение, заключенное в самом действии агента, или намерение, с которым он действует (на этом понимании наше внимание здесь и сосредоточено), от намерения сделать что-то в будущем. Последнее не есть то, что проявлено в действии и может быть лишь некоторым состоянием. Первое же существует лишь постольку, поскольку агент совершил некое интен-

циональное действие, даже если это минимальное действие, сводящееся к попытке сделать что-то. В тексте речь идет только о намерениях, содержащихся в действиях.

¹⁷ Тейлор Ричард (Richard Taylor; 1919–2003) — американский философ. Его наиболее известные работы: «Метафизика» (1963), «Действие и цель» (1966), «Добро и зло» (1970). — *Пер.*

¹⁸ *Taylor R. Action and Purpose. New Jersey, 1966, p. 248–249.*

¹⁹ Ответ Элвина Голдмана (см.: *Goldman A. A Theory of Human Action. New Jersey, 1970*) состоит в допущении того, что интенциональное действие должно вызываться «деятельностным проектом», или желанием «определенным, специфическим способом», а также в утверждении, что в примере Тейлора нет этого способа. Так что же это за специфический способ? Голдман пишет:

На этот вопрос, должен признаться, у меня нет полного и точного ответа. Но я полагаю, что мое положение философа обязывает дать на него ответ. Полное объяснение того, как желание и уверенность приводят к интенциональным действиям, требует подробной нейрофизиологической информации, и я не думаю, что подобная информация относится к сфере философского анализа (*Ibid.*, p. 62).

На самом деле это не так. На протяжении многих столетий люди умели отличать те случаи, когда желания вызывают желаемые события, от тех случаев, когда для этого совершались действия. Нам следует различать эти понятия и уметь их правильно применять. Положение философа действительно обязывает исследовать эти различия, хотя он не в состоянии сказать, какой именно нейрофизиологический процесс является физически необходимым для того, чтобы действие было совершено.

²⁰ Трое современных авторов утверждают, что существует третий возможный вид каузального объяснения феномена (аксиархическое объяснение), и в терминах объяснения этого рода те феномены, которые я буду обсуждать в соответствующих главах, должны получить объяснение. Это такие феномены, которые возникают потому, что представляют собой благо, и именно вследствие этого они должны существовать. См.: *Leslie J. Value and Existence. New Jersey, 1979*; *Parfit D. The Puzzle of Reality: Why does the Universe Exist? // Times Literary Supplement. 3 July 1992* (перепечатано в: *Metaphysics: The Big Questions / Ed. by Van P. Inwagen, D. W. Zimmerman. New Jersey, 1998*); *Rice H. God and Goodness. Oxf., 2000*. В данной книге я предлагаю личностное объяснение существования вселенной с ее различными характеристиками на основе личности, Бога, который создает их потому, что Он уверен в том, что они представляют собой благо. Однако Лесли и другие утверждают иное: они утверждают, что существует некий имперсональный принцип, в результате действия которого возникают благие вещи именно в силу своей благости.

Это и не личностное объяснение, и не научное объяснение, поскольку (в гемпелевской модели) законы природы оперируют уже существующими обстоятельствами, а если (в рамках С—С—П подхода) субстанции являются причиной обстоятельств, то эти субстанции уже должны существовать. Утверждение Лесли и других состоит в том, что действие аксиархического (axiarchic) принципа должно вызывать появление благих вещей из ничего. Трудность такого утверждения заключается в том, что в то время как существует бесчисленное множество примеров обычных земных явлений, которые можно правильно объяснить с помощью личностного или научного объяснения (т. е. на основе действия обычных личностей или неодушевленных субстанций), не существует обычных примеров чего-то, возникшего именно потому, что оно является благом. Пища никогда не появится на столе голодного человека только потому, что это было бы благом для него — она появится на столе после того, как некий человек поставит ее туда потому, что он считает, что это будет хорошо. Таким образом, у нас нет критериев, в соответствии с которыми мы могли бы перейти от обычных земных ситуаций к суждению о том, в каких случаях объяснение такого рода является возможно истинным, а в каких — нет. У нас есть критерии, которые я представляю в 3 главе, позволяющие нам судить о том, в каком случае научные или личностные объяснения являются или не являются возможно истинными. Но ввиду отсутствия критериев оценки аксиархического объяснения существования вселенной у нас нет оснований считать, что такое объяснение является возможно истинным.

²¹ Различные случаи обладания личностью телом будут рассмотрены более подробно в 6 главе.

ГЛАВА 3

ОБОСНОВАНИЕ ОБЪЯСНЕНИЯ

Каковы основания нашей уверенности в том, что некое предложенное объяснение феномена *E* является истинным объяснением? Я говорю просто «истинным объяснением», а не «единственным истинным объяснением», поскольку, как мы увидим, может быть много истинных объяснений одного и того же феномена.

ОБОСНОВАНИЕ НАУЧНОГО ОБЪЯСНЕНИЯ

Сначала попытаемся ответить на вопрос, что является основанием для предположения о том, что выдвинутое научное объяснение истинно. Я предлагаю, отвечая на него, начать с улучшенной гемпелевской модели научного объяснения (см. ее краткое изложение на с. 54–59 и далее). Мой ответ будет очень краток, поскольку мое основное внимание сосредоточено на личностном объяснении, но я полагаю, что он окажется достаточно общепринятым, чтобы с ним согласилось большинство философов науки. Согласно улучшенному гемпелевскому подходу, возникновение феномена *E* объяснено, если законы природы *L* и другой конкретный феномен *C*, названный «начальными условиями», делают физически необходимым (или более вероятным) возникновение *E*. Выдвинутое объяснение будет истинным, если обозначенный закон *L* на самом деле является законом природы, а упомянутые начальные условия имеются на самом деле (из *L* и *C* следует с физической необходимостью или физической большей вероятностью возникновение *E*, чем наоборот). Предложенное объяснение вероятно будет истинным в той мере (имеется в виду только что упомянутое следствие), в которой вероятно, что *L* является законом природы, и вероятно, что *C* произошло. Возможно, что такое общепринятое утверждение, как «все материальные тела

притягивают друг друга с силой, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними», это закон природы постольку, поскольку оно относится к научной теории, которая обладает высокой предварительной (prior) вероятностью и огромной объяснительной силой¹.

Предварительная вероятность теории — это ее вероятность до того, как мы рассмотрели подробное обоснование выдвинутых в ее поддержку аргументов. Предварительная вероятность теории зависит от степени ее согласованности с фоновым знанием (апостериорный момент) и от ее простоты и диапазона (черты, внутренне присущие теории, а потому — априорный момент). Теория согласуется с нашим общим фоновым знанием того, как устроен мир, в той мере, в какой различные сущности и законы, которые она утверждает, сходны с теми, которые вероятно для нас существуют и действуют в других областях. Так, например, теория, объясняющая поведение аргона при низких температурах, будет хорошо согласовываться с фоновым знанием в том случае, если то, что в ней утверждается относительно аргона, будет похоже на то, что утверждается в других теориях о сходных субстанциях и примерно с теми же самыми критериями (например, о другом инертном газе, неоне, при низких температурах).

Степень простоты и диапазон теории определяют присущую ей вероятность, а вероятность эта зависит от ее отношения к любым данным. Чем проще теория, тем более она вероятна. Простота теории, на мой взгляд, связана с тем, что она постулирует немногие (логически независимые) сущности, немногие свойства этих сущностей, немногие виды сущностей, немногие виды свойств (свойств, которые проще наблюдать), немногие независимые друг от друга законы с немногими понятиями, связывающими немногие переменные в наиболее математически простые формулировки. Например, теория фундаментальных частиц будет простой в той мере, в которой она постулирует лишь немногие виды частиц с такими свойствами (например, масса и электрический заряд), которые мы можем наблюдать на примере других, более крупных, частиц, действие которых определяется простой математической формулой. Теория является более простой, а потому обладает большей предварительной вероятностью, в той степени, в которой она удовлетворяет этим критериям. Но часто случается так, что для того, чтобы быть возможно истин-

ной, теория должна удовлетворять другому критерию (например, это может быть объяснительная сила), но сделать это может лишь не самая простая теория. Наилучшей теорией может оказаться не самая простая, но в отношении других вещей, при прочих равных условиях, сохраняется принцип: чем проще, тем более вероятно.

Я считаю свойство P более легко наблюдаемым, чем свойство Q , если мы можем в любом случае обнаружить некий объект, который является P , не обнаруживая при этом, что он обязательно является Q , но не наоборот — в мое понимание «наблюдаемости» входит и «наличие в опыте» (experienceability). Широко известный философский пример «зелубого» («grue»)² может проиллюстрировать этот критерий. Мы можем определить некий объект как «зелубой» в момент времени t , если и только если для t до 2050 г. он будет зеленым, а для t 2050 г. или позже — будет голубым. Тогда все объекты, наблюдаемые до 2050 г., которые являются зелеными, будут также зелубыми, и наоборот. Но если мы обнаружим, что большое количество изумрудов является зелеными, а следовательно, и зелубыми, это не сделает более вероятным существование закона, согласно которому все изумруды зелубые, и упомянутый выше критерий объясняет, почему это так. Некий объект может быть распознан как зеленый (или не зеленый) без знания времени (то есть независимо от даты), но для того чтобы понять, является ли объект зелубым, нам нужно определить его цвет (в обычном смысле), а также знать дату. В этом смысле «зелубой» менее зависим от непосредственного наблюдения, чем «зеленый»³. Конечно, как нас учит физика, возможно, что фундаментальные законы природы относятся к таким свойствам [объектов], которые совсем не просто непосредственно наблюдать (например, гиперзаряд или изоспин), но именно поэтому законы второго типа обладают большей объяснительной силой, чем законы, постулированные на основе наблюдаемых свойств. При прочих равных условиях (которые не так часто встречаются), законы, постулированные на основе наблюдаемых свойств, кажутся более вероятными.

Одна формулировка закона будет математически более простой, чем другая, в той мере, в которой последняя использует термины, определяемые через термины первой, но не наоборот. Математические действия можно упорядочить с точки зрения простоты: сложение проще, чем умножение, умножение проще, чем возведение

в степень; скаляры проще, чем векторы, векторы — чем тензоры, и так далее. Из этого условия также следует, что более простые теории скорее будут использовать малые числа, чем большие, и скорее целые числа, чем дроби. Так, в случае равновероятных феноменов (в той степени, в которой они поддаются измерению), мы должны скорее предпочесть гипотезу взаимного притяжения объектов, обратно пропорционального r^2 (квадрату расстояния между ними), чем обратно пропорционального $r^{20\dots(100 \text{ нулей})\dots 01}$. Однако любопытно отметить, что гипотезы, приписывающие объектам свойства в бесконечной степени, проще, чем те, которые приписывают свойства в конечных, но больших степенях. Например, мы можем осознать понятие бесконечной скорости (то есть скорости, большей, чем любое количество конечных единиц скорости), и при этом нам не нужно знать, что гуголплекс представляет собой $10^{10000000000}$. Научная практика постоянно показывает это предпочтение бесконечных величин большим конечным величинам, характеризующим свойства. Предпочитали считать, что свет имеет, скорее, бесконечную скорость, чем конкретную большую конечную скорость (например, 301 000 км/сек), до тех пор, пока не обнаружили, что первая гипотеза совершенно невероятна. Однако отметим, что предпочтение бесконечных [величин] большим конечным [величинам] относится только к степеням свойств, а не к числу независимых сущностей. Я предполагаю, что это различие возникло из-за того, что степени свойств сливаются (объединяются) с тем, чтобы не действовать независимо: вы не сможете разделить скорость 4 фт/сек на две разные скорости по 2 фт/сек. Скорость — это нечто целое, но иного рода, чем, например, число раздельно наблюдаемых планет. Так, например, нам не нужно постулировать бесконечное число планет для того, чтобы объяснить движение наблюдаемых светил, если мы можем с тем же успехом объяснить это движение через большое конечное число планет.

Оценивая простоту научной теории на основе математической простоты ее уравнений, научная практика показывает, что нам нужно использовать наиболее простые формулировки этой теории. Теория сообщает нам о сущностях, о свойствах, которыми они обладают, и о том, как они взаимодействуют, и всё это может быть выражено множеством различных способов, то есть посредством множества

разных, но логически эквивалентных уравнений. Уравнение « $x = y$ » эквивалентно уравнению « $x = y + dy^3 / dy - 3y^2$ », и в более общем виде — его конъюнкции с более сложными математическими теоремами. Но именно через ее самую простую формулировку (например, первую в приведенном примере) мы судим о простоте теории. Она проявляет свои преимущества в применении.

К тому же внутренняя вероятность теории уменьшается по мере увеличения ее диапазона. Я имею в виду, что в той мере, в которой она применима ко всё большему и большему числу объектов и претендует на то, чтобы всё больше и больше сообщить нам о них, — настолько же она становится менее вероятной. Очевидно, что чем больше вы декларируете, тем больше ошибок вы можете совершить. Сила этого критерия состоит в том, чтобы приписать меньшую вероятность скорее тем теориям, которые описывают все материальные тела, чем тем, например, которые описывают только все тела, находящиеся на земле, или скорее тем теориям, которые описывают все металлы, чем тем, которые описывают только медь. Однако, как правило, если теория утрачивает диапазон, то она также утрачивает и простоту, поскольку любое ограничение диапазона чаще всего произвольно и всё усложняет. Почему выбрано ограничение телами, находящимися на земле? Утверждение относительно поведения всех материальных объектов выглядит проще. Вот поэтому я и не думаю, что критерий узкого диапазона имеет большое значение для определения предварительной вероятности, и потому в дальнейшем я сосредоточу внимание главным образом на двух других критериях предварительной вероятности, обращаясь к данному критерию лишь в ключевых моментах. Теория обладает объяснительной силой в той мере, в какой она влечет за собой или делает вероятным возникновение многих различных феноменов, доступных наблюдению, возникновение которых невозможно каким-то иным способом.

Так, ньютоновская теория движения, в том виде, в котором она была изложена в «Началах»⁴ в 1687 г., состоит из трех законов движения и закона тяготения, очень хорошо удовлетворяющих этим критериям, из чего следует вероятность того, что каждый из этих законов действительно является законом природы. Эта теория проста, потому что она состоит из всего лишь четырех очень общих законов, математически очень простых, устанавливающих отношения

механического взаимодействия, существующие между всеми материальными телами (то есть телами, обладающими массой, свойством, вполне ощутимым в человеческом масштабе). Так, согласно закону тяготения, все материальные тела притягивают друг друга с силой, пропорциональной произведению их масс (m и m') и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними (r), $F = Gmm' / r^2$. Эти отношения являются простыми, поскольку расстояние не возрастает в сложной степени (например, мы не имеем дело с $r^{2,0003}$ или $r^{\log 2}$), оно выражено только одним элементом (например, мы не имеем дело с $mm' / r^2 + mm' / r^4 + mm' / r^6$) и так далее. Поскольку эта теория была предназначена для того, чтобы описать все механические действия земных и небесных тел, в 1687 г. еще не было достаточно накоплено других научных знаний, с которыми ее нужно было бы согласовывать. Ее диапазон огромен, поскольку она описывает все материальные тела, но имеет дело лишь с их механическими взаимодействиями, а не с электрическими, например. Эта теория обладает также гигантской объяснительной силой в том, что она позволяет наблюдать действия самых разных тел в самых разных условиях: движение планет, приливы и отливы, взаимодействие сталкивающихся тел, движение маятника и т. д. Этот аспект объяснительной силы теории в дальнейшем я буду называть ее «прогностической силой» (predictive power). Однако, поскольку теория должна иметь большую объяснительную силу, те феномены, которые она предсказывает, должны быть ожидаемы только таким способом. И это будет так до тех пор, пока какие-нибудь другие теории, обладающие значительной предварительной вероятностью, не предскажут их почти так же, как данная теория, и тогда это должно будет снизить их предварительную вероятность, поскольку только одна теория (наша теория) делает их полностью ожидаемыми. Если другая такая же простая теория в состоянии предсказать во всех подробностях то, что предсказывает теория Ньютона, то это обстоятельство не укрепит ньютоновскую теорию. Но ни одна простая теория не может это предсказать. Теория обладает большой объяснительной силой в той мере, в которой она обладает большой предсказательной силой, а данное обстоятельство снижает предварительную вероятность. Таким образом, за исключением пункта, связанного с ее огромным диапазоном, теория Ньютона прекрасно удовлетворяет всем установленным кри-

териям. То обстоятельство, что в целом ее считали в высшей степени вероятной, подтверждает мою мысль о том, что критерий диапазона не так важен по сравнению с другими критериями.

Наша уверенность в существовании начальных условий C основана либо на данных, полученных путем наблюдения, либо менее непосредственно — на предположении, что возникновение C само по себе обладает большой предварительной вероятностью и объяснительной силой. Именно основание второго вида заставляет нас предположить существование таких ненаблюдаемых сущностей, как очень отдаленные от нас планеты. Мы наблюдаем, как далекая звезда движется по определенной траектории, и можем объяснить это, предположив, что близко от нее находится большая планета, которая, в соответствии с законами Ньютона, влияет своим притяжением на траекторию ее движения. Если мы предполагаем, что законы Ньютона действуют (для чего существует множество оснований, о которых я скажу чуть ниже в примечании), описывая движение звезды, мы можем просто предположить, что существует по крайней мере одно ненаблюдаемое тело, которое влияет на эту звезду посредством гравитационной силы. В противном случае такое движение было бы невозможно⁵. Очевидно, что проще предположить, что существует только одно такое тело, и потому это предположение обладает максимальной предварительной вероятностью и объяснительной силой.

Именно поэтому мы предполагаем существование, взаимодействие и влияние таких ненаблюдаемых сущностей, как атомы, молекулы, фотоны и протоны. Мы в состоянии объяснить щелчки счетчика Гейгера и пятна на фотографических пластинках, предположив, что они возникают вследствие действия некоторых таких частиц⁶. Итак, подытоживая, можно сказать, что наши основания для того, чтобы считать предложенное научное объяснение h феномена E возможно истинным, при котором e является нашим знанием, полученным из наблюдения, и включает в себя E , будут представлять собой предварительную вероятность гипотезы h и ее объяснительную силу по отношению к e .

Я подчеркиваю огромную важность критерия простоты — важность, которая не всегда осознаётся. Иногда люди не замечают ее и говорят, что теорию делает вероятной всего лишь ее объяснительная сила, или, еще хуже, просто то обстоятельство, что мы можем

дедуцировать из нее утверждения о явлениях, которые наблюдаются непосредственно, наши факты и данные. Проблема с этим утверждением состоит в том, что для любого конечного набора явлений всегда будет существовать бесконечный набор разных теорий одинакового диапазона, таких, что из каждой (наряду с утверждением о начальных условиях) можно будет дедуцировать утверждения о явлениях, наблюдаемых с чрезвычайной точностью (однако, возможно, что для какой-то из этих теорий эти феномены не будут вероятны). Эти теории совпадают в отношении того, что уже наблюдалось, но расходятся относительно предсказаний будущего. Мы можем дожидаться новых результатов наблюдений явлений для того, чтобы быть в состоянии предпочесть ту или иную теорию. Но как бы много теорий мы ни отвергли на основе их несовместимости с наблюдениями, мы всегда будем оставаться с бесконечным набором теорий, из которых придется выбирать на основе иного критерия, отличного от критерия объяснительной силы. Если не существует смежных теорий, с которыми некоторые теории сочетаются лучше, чем с другими, то решающим критерием будет простота (а когда наши теории обладают очень большим диапазоном, смежных теорий будет совсем немного).

Эту точку зрения можно проиллюстрировать так называемой «проблемой подгонки» («curve-fitting» problem). Рассмотрим кеплеровское исследование движения Марса. Предположим, что Кеплер располагает данными о большом конечном количестве прошлых положений Марса⁷. Он хочет узнать траекторию движения Марса, то есть получить то знание, которое позволит ему предсказать его будущее положение. Он мог отметить на карте неба прошлые положения Марса, но через эти точки он может прочертить бесконечное множество различных кривых, которые отклоняются друг от друга в будущем. Согласно одной из теорий, разумеется, Марс движется по эллипсу. Согласно другой теории, Марс движется по спирали, которая совсем немного отклоняется от эллипса за весь предыдущий исследованный период, но будет значительно отклоняться в дальнейшем. Еще одна теория состоит в том, что Марс движется по орбите, которая описывается всё более возрастающим эллипсом, постепенно превращающимся в параболу. И так далее. Разумеется, некоторые из этих теорий могли бы всерьез рассматриваться Кеплером

или кем-то еще, кто занимался исследованиями в этой области. Но с моей точки зрения, если единственный критерий оценки этих теорий — это их прогностические возможности, то все они в равной степени были бы истинны постольку, поскольку они успешны в своем прогнозе. То обстоятельство, что многие из этих теорий всерьез не рассматривались, позволяет предположить, что действовал некий иной критерий, и очевидно, что это был критерий простоты. Большинство теорий, прогнозирующих эти данные — это те теории, согласно которым Марс движется по сильно закрученной кривой, описываемой только с помощью очень сложного уравнения. А теория, согласно которой Марс движется по эллипсу, очень простая.

Должен существовать критерий для выбора из бесконечного числа теорий, в равной степени успешно предсказывающих на основе тех наблюдений, которые уже сделаны, если мы вообще допускаем возможность достоверных прогнозов на будущее. История науки свидетельствует о том, что при условии отсутствия фонового знания, как правило, таким критерием был критерий простоты. Без этого критерия мы бы вовсе не могли продвинуться в области рациональных исследований. *Simplex sigillum veri* («Простота — знак истины») — это главная тема данной книги, что станет очевидно в свое время. Всё, что я хотел бы показать здесь, это решающее влияние критерия простоты в науке. А если мы должны принять в наших исследованиях религии те критерии рационального исследования, которыми мы пользуемся в науке и обыденной жизни, то мы будем должны принять и этот критерий тоже.

Подчеркну еще раз, что чем больший у теории диапазон, тем меньше объем фонового знания, с которым она должна согласовываться. Всё больше и больше наблюдаемых данных подпадают под категорию фактов, которые теория должна объяснить: их больше, чем данных, которые она принимает на веру, объясняя другие вещи. Ньютон сформулировал общую теорию механики в то время, когда еще было накоплено мало существенных данных о немеханических явлениях. С тех пор было накоплено много научных данных, возникли теории, описывающие электричество, магнетизм, радиацию и т. д., и ученые пытаются развить более фундаментальную теорию со всё большим и большим диапазоном для того, чтобы объяснить все эти теории более низких уровней. При этом когда мы оцениваем ту

или иную теорию с точки зрения того, подходит ли она на роль фундаментальной теории, критерий согласованности с фоновым знанием становится всё менее и менее важным. «Теория всего» не будет иметь контингентных фоновых данных, согласно которым можно будет определить предварительную вероятность: ее придется определять исключительно *a priori*.

Однако отметим также, что это не делает теорию с узким диапазоном более «эмпирической» и менее зависимой от априорного критерия простоты по сравнению с теорией широкого диапазона. Поскольку «согласуется» ли узкая теория с фоновым знанием — это вопрос простоты объединения данной постулированной теории с данным фоновым знанием. Теория поведения аргона при низких температурах в определенном отношении согласуется с теорией поведения неона и других инертных газов при низких температурах, если объединение этих теорий будет простым: например, утверждение, что все инертные газы при низких температурах в своем поведении описываются неким простым уравнением, проще, чем объединение некоей другой теории аргона с теорией неона и других инертных газов. Простота — это крайне важный и необходимый критерий оценки вероятности любой научной теории.

Следствием уменьшающейся значимости фонового знания, которое мы наблюдаем у теорий всё большего и большего диапазона, является то, что возникает всё меньше причин постулировать сущности и свойства, сходные с теми, которые играют некую роль в теориях смежных областей. Теория, описывающая поведение аргона при низких температурах, должна постулировать, что аргон состоит из молекул, обладающих массой и подверженных действию законов механики и гравитации, поскольку это то, что мы предполагаем относительно других газов. Но когда мы переходим к большим теориям с широким диапазоном, претендующим на возможность объяснить гораздо больше, мы можем (в той мере, в которой они удовлетворяют критерию простоты) постулировать новые виды сущностей и свойств, отличные от тех, которые задействованы в теориях более низкого уровня, и [надеяться], что большая теория широкого диапазона сможет их объяснить. Вы не можете предположить, что аргон состоит из кварков, в то время как другие газы состоят из молекул, которые не состоят, в свою очередь, из кварков. Но вы можете вы-

двинуть теорию, согласно которой все протоны и нейтроны состоят из кварков, совершенно нового вида сущностей с неизвестными свойствами, ранее не наблюдаемыми.

ОБОСНОВАНИЕ ЛИЧНОСТНОГО ОБЪЯСНЕНИЯ

В этом разделе мы увидим, что те же самые критерии предвостановительной вероятности (определяемой через простоту, диапазон и согласованность с фоновым знанием, если это имеет место) и объяснительной силы задействованы в оценке вероятности гипотезы личностного объяснения — гипотезы, при которой некий агент производит некий результат благодаря определенным убеждениям, намерениям и силам.

Мы приписываем результаты действиям других человеческих существ в той мере, в которой мы можем приписать им те же самые силы, необходимые для совершения основных действий, намерений и способов получения убеждений, которые для этого необходимы нам самим (принцип доверия) и являются простыми, насколько это возможно (принцип простоты), — картина, ведущая нас к ожиданию общественного поведения, что мы фактически и имеем. Так, мы предполагаем, при прочих равных условиях, что люди, получившие те же самые визуальные впечатления, что и мы, придут к тем же самым убеждениям: например, некто, получивший те же самые впечатления, что и мы, когда видим на земле аэроплан, придет к убеждению, что аэроплан приземлился (хотя, конечно, возможно, и нет, если он до этого никогда не видел и не слышал об аэропланах). Мы предполагаем, при прочих равных условиях, что другие люди обладают теми же самыми силами для того, чтобы двигать руками, ногами, ртом, глазами, губами и т. д., как и мы сами. Мы предполагаем, при прочих равных условиях, что другие люди обладают намерениями, сходными с нашими, например, передавать в разговоре истинную информацию, если только это не причиняет им ущерб. Исходя из этого допущения⁸, мы учимся понимать иностранные языки. Всё это предполагает применение принципа доверия⁹ (principle of charity). Мы предполагаем, что люди не меняют свои намерения и убеждения внезапно и случайно, мы считаем, что их намерения остаются постоянными на протяжении значительного отрезка времени и что их убеждения меняются упоря-

доченно под воздействием существенных стимулов. В этом состоит применение принципа простоты. Но наше представление о людях должно совпадать с тем, которое заставляет нас ожидать от них именно то поведение, которое мы и обнаруживаем. Если мы предполагаем, что у некоего человека есть единственное намерение послать по почте письмо, и мы уверены в том, что почтовый ящик находится по левой стороне дороги, то наше предположение должно быть аннулировано, когда он пойдет по правой стороне дороги. Принцип доверия действительно является применением принципа простоты, как я уже отметил, поскольку, предполагая, что намерения других людей и их способы получения убеждений совпадают с нашими собственными, мы делаем более простое предположение, чем предполагая, что они отличаются.

Мы распространяем в целом эту точку зрения и на животных, имеющих внешний вид и конечности (например, рот, ноги и т. д.), сходные с нашими, в той мере, в которой мы можем приписать те же самые силы этим конечностям. Более того, мы приписываем, насколько можем, животным намерения и способы получения убеждений, сходные с нашими, например, намерение получить пищу в том случае, когда животное не ело в течение некоторого времени, а также, если визуальный стимул от пищи, находящейся в серванте, попадает на глаза животного, — уверенность в том, что пища находится в этом серванте. Однако, опять же, наше представление должно вести нас к ожиданию того поведения, которое мы обнаруживаем, и должно уточняться или расширяться именно с этой целью. Мы приписываем животным и способности (силы), отличные от наших собственных — например, способность двигать хвостом в качестве основного действия; мы также отрицаем наличие у них намерений, сходных с нашими — например, намерение излагать сложные суждения, — для того, чтобы иметь простое представление об их способностях, намерениях и убеждениях, которое приведет нас к ожиданию того поведения животных, которое мы и наблюдаем.

И в случае с людьми, и в случае с животными мы предполагаем, что можем распознать их тела как носители основных действий рациональных агентов. Но я допускаю, что мы также готовы объяснить другие феномены как обусловленные действиями рациональных агентов, наделенных силами, убеждениями и намерениями в той мере, в которой такие объяснения удовлетворяют критериям предваритель-

ной вероятности и объяснительной силы, уже задействованных при оценке научного объяснения. Во-первых, мы готовы поверить в то, что некий физический объект совершенно нового и неизвестного рода обладает телом рационального агента, — мы готовы поверить этому в той мере, в которой даем простое объяснение его поведения в личностных терминах. На другой планете мы можем обнаружить некий физический объект P , тело которого испытывает различные изменения и совершает движения, такие, как движение некоей конечности E , но вопрос о том, является ли P рациональным агентом, остается открытым. Если мы предположим, что P должен быть рациональным агентом, а E должно быть результатом его действия, то мы с очевидностью сделаем предположение, которое не слишком согласуется с нашим фоновым знанием о мире. Получится, что мы предположим существование рационального агента с совершенно другим происхождением, внешним видом и физиологией по сравнению с теми, которые нам известны. Мы можем также вынужденно предположить, что P обладает основными действиями, намерениями и способами получения убеждений (например, не через воздействие на сходные с нашими органы чувств), в высшей степени отличными от человеческих. Эти допущения относительно P могут также вынужденно быть сложными, например, мы можем вынужденно предположить, что P присущи противоречивые и быстро меняющиеся намерения. Становится очевидно, что чем больше предполагаемые нами различия между P и известными нам рациональными агентами, и чем менее простым является наше представление о P , тем менее вероятно, что P — это рациональный агент. Однако, каким бы изначально невероятным ни было наше предположение, его объяснительная сила должна быть достаточно велика для того, чтобы тем не менее представить его как вероятное. Если некое предположение о P , относительно того, как он получает убеждения и чем являются его силы и намерения, делает определенные движения его тела очень вероятными, а в противном случае вероятность этого была бы крайне низкой, — тогда у нас есть хорошие основания считать это предположение истинным. Так, среди допущений относительно намерений, убеждений и основных сил, которыми обладает P , можно выделить допущение относительно наличия у него языка, а именно, что он произносит определенные звуки с намерением тем самым сообщить определенную информацию

и что он убежден в том, что произнесение этих звуков сообщит эту информацию, то же самое относится и к другим звукам. В том случае, если это предположение делает произнесение им в определенных условиях одних звуков более вероятным, чем других, и он произносит эти первые звуки, тогда тем самым повышается вероятность этого предположения относительно *P*. Множество фактов этого типа будут чрезвычайно сильно повышать такую вероятность.

Возможно, мы в состоянии обнаружить такие феномены, которые не сможем объяснить иначе, как через действие бестелесного агента, такого как призрак или полтергейст. Такими феноменами могут быть книги, стулья, чернильницы и т. д., начавшие летать по моей комнате. Постулируем некий полтергейст *P* с определенными намерениями, убеждениями и силами. Очевидно, что мы должны предположить, что *P* будет сильно отличаться от других известных нам рациональных агентов и своими силами, и способами получения убеждений (он не может их получать, например, через органы чувств). Но мы можем предположить, что *P* обладает убеждениями, зависящими, как и наши убеждения, от способа существования вещей, а также обладает намерениями того же рода, что и наши, например, намерениями, типичными для человеческих существ с определенными характерами и биографиями. К примеру, мы можем предположить, что *P* раньше был каким-то человеком, который сильно любил *Y* и которого убил *X*, и при этом *X* и *Y* до сих пор живы. Тогда мы предположим, что *P* (если мы наделили его такой историей) должен был бы, подобно многим из нас, иметь намерение покарать *X*, спасти *Y* и сообщить об этом *Y*. Если мы предполагаем, что *P* должен быть в этих отношениях похож на нас, то предположение о том, что *P* существует, согласуется в определенной мере с нашим фоновым знанием, чего, разумеется, нельзя сказать о постулировании бестелесной личности. Допущение тем вероятнее, чем оно проще, то есть если оно постулирует немногие постоянные намерения, простые способы получения убеждений и неизменные способности (силы). Более того, предположение должно представляться возможным, если оно обладает высокой объяснительной силой. Оно обладало бы ею, если бы, например, книги, стулья, чернильницы и т. д. начали бить *X* или сложились бы в слова, предупреждающие *Y* о грозящей опасности, и так далее. Мы должны были бы ожидать такого рода вещи,

если бы и *P*, в соответствии с нашими предположениями, был более чем далек от обычных вещей. Ключевым моментом здесь является то, что не существует более вероятного научного объяснения того, что происходит, помимо тех, которые объясняют это через намерения полтергейста¹⁰. Это [явление] должно быть не более вероятно, чем книги, стулья и чернильницы, летающие вокруг из-за урагана или из-за того, что я внезапно обрел огромную массу, а вследствие этого и огромную силу гравитационного притяжения, в результате чего последнее истолковывается посредством нормального научного объяснения. Ключевым моментом является и то, что здесь не будет возможного личностного объяснения на основе действия телесного агента (отличного от того, который объясняется или объясняет действие полтергейста). Если телесный агент двигает стулья посредством телекинеза, то полтергейст тут не при чем.

В рассмотренных мною примерах речь шла о неких явлениях, которые возникали в результате действия рационального агента, отличного от человеческого существа, использующего нормальные основные силы, и мы утверждаем, что эти явления должны быть результатом основного действия. Если же мы рассматриваем некий феномен как результат промежуточного действия, то мы должны найти основное действие, намеренным следствием которого он является. Так, если мы обнаружили результаты промежуточных действий тех агентов, которые отличны от человеческих существ, мы должны сначала найти результаты их основных действий. Обнаружив же основные действия, отличные от нормальных, мы можем использовать критерий того рода, о котором я упоминал раньше, для того, чтобы определить, были ли эти следствия произведены агентом намеренно, и таким образом понять, должны ли мы их рассматривать как результаты промежуточных действий.

Во всех этих случаях мы видим исследователя, использующего критерии предварительной вероятности и объяснительной силы для того, чтобы оценить значимость выдвинутых гипотез личностного объяснения, так же как и выдвинутых теорий научного объяснения. Как мы поняли, предварительная вероятность гипотезы — это ее возможность согласовываться с фоновым знанием, ее простота и ее маленький диапазон. Согласованность с фоновым знанием в случае личностного объяснения рассматривается в той мере, в которой

данная гипотеза постулирует личности, сходные с известными нам личностями, с их историей и психологией, их основными силами, намерениями и способами получения убеждений. Мы поняли, что чем меньше постулированные личности похожи на известные нам личности (например, человеческие), тем меньше вероятность, что они существуют. Простота в случае гипотезы личностного объяснения — это, прежде всего, постулирование немногих личностей. Например, когда вы видите двадцать следов на прибрежном песке, вы не предполагаете, что двадцать человек послужили причиной возникновения этого феномена, если вы можете предположить, что только один гулявший человек мог быть его причиной этого феномена, что эти следы оставил один гулявший по берегу человек. Этот принцип влечет за собой постулирование немногих свойств, немногих постоянных намерений и длительных основных действий, а также простые законы — постоянные предсказуемые способы, с помощью которых люди получают знания (убеждения) из окружающей среды. Гипотеза будет иметь меньший диапазон и потому будет более правдоподобна в той мере, в которой она сообщает нам о причинах немногих феноменов или меньше детализирует намерения, которыми обладает личность, ее силы и т. д., но даже если эта гипотеза детализирована, у нас могут быть достаточные основания для того, чтобы сделать ее правдоподобной. Объяснительная сила в случае гипотезы личностного объяснения связана, прежде всего, с ее способностью предсказывать те явления, которые мы в действительности наблюдаем. Так, теория, согласно которой *P* обладает силой гнуть ложки на расстоянии и намерением делать то, о чем люди его попросят, — приводит нас к прогнозу, что когда мы попросим его согнуть ложки, ложки будут согнуты. Если наши прогнозы осуществляются, это несомненно будет основанием для теории. Но, как я уже отмечал, говоря о научном объяснении, объяснительная сила гипотезы зависит также от очевидности, которая «должна быть ожидаема только таким способом». Иными словами, эта очевидность не должна возникать в отношении других гипотез с относительно высокой предварительной вероятностью и предсказательной силой. Именно поэтому очень важно (в том случае, если мы примем теории относительно полтергейста или человека, гнущего ложки на расстоянии), что не должно быть ни одного вероятного объяснения этих феноменов.

Гипотезы, которые выдвигает теизм для того, чтобы объяснить существование мира и его многообразие, как мы видели, это гипотезы личностного объяснения, и потому их следует оценивать с помощью обозначенных критериев. Однако отметим, что это гипотезы огромного диапазона. Физическая «Теория всего» предполагает объяснить всё с точки зрения физики, теизм предполагает объяснить всё с точки зрения логической вероятности (всё, кроме самого себя). А следовательно, нет такого фонового знания, с которым теизм должен согласовываться, и значит, для него нет никакого ущерба, если он постулирует некую личность, во многом скорее отличную от человеческой личности (в привычном для нас понимании), чем сходную с ней. Рассмотрение аргументов в пользу существования Бога мы начнем с положения о тавтологичном фоновом знании, и потому непохожесть постулированной божественной личности и человеческой личности не повлияет таким образом на предварительную вероятность теизма. К примеру, тот факт, что люди обычно осуществляют свои намерения посредством цепочки событий, происходящих в нервной системе, кульминацией чего становятся события тела, не образует часть нашего фонового знания при оценке вероятности существования Бога, о котором этого сказать нельзя. Но, разумеется, доказательство в пользу теизма должно принимать во внимание этот факт относительно людей, если не как фоновое знание, то как данность, которая нуждается в объяснении. Сторонники теизма должны объяснить, почему бестелесный Бог должен был создать наделенных телами людей, и я буду рассматривать этот вопрос в 6 главе. То, что все материальные тела, которые мы наблюдаем, имеют в диаметре больше 1 мм, надо трактовать не как фоновое знание, сделав тем самым невозможным, чтобы существовали фундаментальные частицы гораздо меньшего диаметра, а скорее как нечто, требующее объяснения отчасти с помощью последней гипотезы.

ТЕОРЕМА БАЙЕСА

Теперь мы можем распространить вероятность гипотезы h на данные e , напрямую зависящую от предварительной вероятности и предсказательной силы, которыми обладает h , а также находящуюся в обратной зависимости от предварительной вероятности, которой

обладает e , — и облечь всё это в символическую форму. Пусть k — это наше фоновое знание об устройстве мира, e — это явления, которые нужно объяснить, и другие релевантные наблюдаемые данные, h — наша гипотеза, а $P(h|e\&k)$ — это функция предварительной вероятности, которой обладает h , $P(h|k)$ и ее объяснительной силы по отношению к e . Последняя возрастает вместе с предсказательной силой, которой обладает h , $P(e|h\&k)$, и снижается вместе с предварительной вероятностью, которой обладает e , $P(e|k)$. $P(e|h\&k)$ — это мера вероятности того, что наблюдаемый феномен e должен возникнуть, если гипотеза h верна (при нашем заданном фоновом знании k). Таким образом, следует ожидать, что чем больше h будет повышать вероятность e , тем больше будет отношение $P(e|h\&k)$ к $P(e|k)$. $P(e|k)$ определяет предварительную вероятность, которой обладает e , то есть насколько вероятно возникновение e независимо от h , лишь при заданном k . Очевидно, что чем больше данных мы имеем, чем более разнообразными и в других отношениях необъяснимыми данными мы располагаем, тем ниже (относительно $P(e|h\&k)$) будет $P(e|k)$ и, опять же, тем выше будет отношение $P(e|h\&k)$ к $P(e|k)$.

Всё это проясняется основной теоремой теории подтверждения — теоремой Байеса¹¹, которая выглядит следующим образом:

$$P(h|e\&k) = \frac{P(e|h\&k) P(h|k)}{P(e|k)}$$

Эта теорема напрямую следует из аксиом, на которых построена математическая теория вероятности, поскольку их истинность покоится на независимых основаниях¹². Но обращаясь к этой теореме в дальнейшем, я буду апеллировать главным образом не к этим основаниям, а больше к тем, которые были изложены в этой главе (хотя конкретный способ, с помощью которого $P(h|e\&k)$ повышается при $P(h|k)$ и $P(e|h\&k)$, но понижается при $P(e|k)$, не зависит от чего-либо, о чем я говорил до сих пор, но должен зависеть от самого объекта).

$P(h|k)$, предварительная вероятность, которой обладает h , в нормальном случае зависит, как мы уже поняли, как от внутренней простоты h (и ее ограниченного диапазона), так и от того, насколько хорошо h согласуется с нашим общим фоновым знанием о мире, которое содержится в k . Однако, как мы увидели в 1 главе, любое распределение данных между e и k будет совершенно произвольным.

Обычно удобнее всего рассматривать самую последнюю наблюдаемую часть данных e и остальное k , но иногда удобно допустить, что e — это все наблюдаемые данные, а k — просто «тавтологические данные». В последнем случае предварительная вероятность $P(h|k)$ — это то, что я буду называть «внутренней (intrinsic) вероятностью» гипотезы h , она будет зависеть главным образом от простоты h (а также в меньшей степени — от узости диапазона). Но если k содержит логически вероятные данные об устройстве мира, то $P(h|k)$ будет зависеть также от того, насколько хорошо h согласуется с этими данными. В том случае, если k — это просто «тавтологическая данность», $P(e|k)$ будет тем, что я назову в дальнейшем «внутренней вероятностью» e .

Я сказал о том, что теорема Байеса истинна, но мне следует пояснить, что я подразумеваю, говоря это. Я имею в виду, что в той мере, в которой различные e , h и k могут быть выражены численно, будет справедливо устанавливать численные отношения между ними. А в той мере, в которой они не могут быть точно выражены численно, мое заявление о том, что теорема Байеса истинна, будет просто заявлением, что все утверждения сравнительной вероятности, которые следуют из этой теоремы, истинны. Под утверждениями сравнительной вероятности я подразумеваю утверждения о том, что одна вероятность больше, такая же или меньше другой вероятности (иногда такие утверждения — это всё, что мы можем более или менее оправданно сказать о некоторых вероятностях: см. с. 42—43). Так, из теоремы Байеса следует, что если даны две гипотезы h_1 и h_2 , при которых $P(e|h_1 \& k) = P(e|h_2 \& k)$, то $P(e|h_1 \& k) > P(e|h_2 \& k)$, если и только если $P(h_1|k) > P(h_2|k)$. Иными словами, если обе гипотезы h_1 и h_2 полагают равную вероятность того, что мы обнаружим некую данность e , при заданном фоновом знании k , тогда одна из них, h_1 , будет более вероятна, чем другая, по всей совокупности данных e и k , если и только если h_1 была более вероятна, чем h_2 только с учетом фоновых данных. Выразим это более формально: если h_1 и h_2 обладают равной предсказательной силой, h_1 будет обладать большей апостериорной вероятностью (то есть вероятностью по всей совокупности данных e и k), чем h_2 , если и только если она повышает предварительную вероятность. Так, например, если нам даны две научные теории, с равным успехом предсказывающие некоторые

наблюдаемые данные, то одна из них будет более вероятна, чем другая, если и только если она была более вероятной еще до того, как наблюдения были произведены. Или, опять же, из теоремы Байеса следует, что если $P(h_1|k) = P(h_2|k)$, то $P(h_1|e \& k) > P(h_2|e \& k)$, если и только если $P(e|h_1 \& k) > P(e|h_2 \& k)$. Это означает, что если две гипотезы равновероятны до того, как получены некоторые данные e , одна из них будет более вероятна, чем другая, по всей совокупности данных, если и только если согласно этой гипотезе то, что e будет обнаружено, будет более вероятно, чем согласно другой гипотезе (в крайнем случае, h_1 может влечь за собой e — оно может быть дедуктивным следствием h_1 , а h_2 может влечь за собой $\neg e$, то есть то, что e не произойдет).

Рассмотрим еще один пример, чуть отличный от приведенных выше и иллюстрирующий действие теоремы Байеса. Пусть h — это гипотеза о том, что Джонс ограбил Барклайс Банк, e — это данные о том, что он находился около банка в момент совершения преступления, а k — это фоновое знание о том, что Джонс уже однажды ограбил другой банк (Ллойдс Банк). Тогда $P(h|e \& k)$ будет определяться объяснительной силой h , отношением $P(e|h \& k)$ к $P(e|k)$, и предварительной вероятностью h , то есть $P(h|k)$. $P(h|e \& k)$ — это вероятность пропозиции e при данных h и k . В данном случае она равна 1, поскольку, если Джонс ограбил этот банк, он должен был находиться в это время рядом с местом преступления. $P(e|k)$ — это вероятность того, что он будет находиться в это время рядом с местом преступления, с учетом того, что он уже ограбил Ллойдс Банк. Она будет выше, чем $P(h|k)$, то есть вероятность того, что Джонс ограбил Барклайс Банк, при условии, что он уже ограбил Ллойдс Банк, поскольку он мог находиться там по совершенно невинному поводу. Следовательно, вероятность того, что он ограбил Барклайс Банк — это предварительная вероятность того, что он это совершил, возрастающая в той мере, в которой гипотеза о том, что он это совершил, делает e более вероятным, чем если бы он его не ограбил.

На этом этапе будет полезно, прежде чем продолжить рассмотрение главного аргумента, сделать еще одно важное замечание относительно утверждения, которое иллюстрирует теорема Байеса. Иногда считается, что мы соглашаемся с той или иной гипотезой только в том случае, если у нас есть возможность ее проверить, может ли

она предсказывать определенные события, после чего мы смотрим, произойдут эти события или нет. И только если они произошли, мы соглашаемся принять эту гипотезу. Однако мне кажется, что, хотя мы часто проверяем гипотезы таким образом, нам не следует устанавливать их вероятность на основе очевидности и потому принимать их. Теорема Байеса, конечно же, не подразумевает утверждение (понятое в указанном выше буквальном смысле), что гипотезы должны успешно предсказывать в том случае, когда их вероятность устанавливается на основе очевидности. Согласно этой теореме, совершенно неважно, наблюдается ли e до или после того, как была сформулирована h . Имеют значение только отношения вероятности, существующие между e и h . И, разумеется, теорема верна в этом отношении. То, что я называю $P(e|h \& k)$ «предсказательной силой», которой обладает h , не подразумевает, что e было обнаружено лишь для того, чтобы постулировать h , предсказавшую его.

Теория движения Ньютона считалась в высшей степени вероятной на основе тех данных, которые были доступны в конце XVII в., даже несмотря на то, что она не давала иных прогнозов, которые можно было бы сразу проверить, кроме уже имевшихся, уже предсказанных и уже объясненных этим законом (например, законы движения планет Кеплера и закон падения тел Галилея). Эта высокая вероятность возникла исключительно из-за того, что данная теория оказалась очень простой фундаментальной теорией, из которой выводились разнообразные законы. В более общем плане, устанавливает ли e вероятность h , разумеется, не влияет решающим образом на то, сформулировали ли мы h до того, как увидели e . Вероятность стала бы чем-то в высшей степени субъективным вместо объективных отношений между данными и гипотезой, если бы это было так. Однако теорема Байеса в состоянии объяснить, почему нередко, а на самом деле *в большинстве случаев*, нас интересуют прогнозы, которые мы можем проверить после того, как была сформулирована теория. Это случается потому, что только когда у нас есть теория (h), мы точно знаем, какие данные сильно повысят отношение $P(e|h \& k)$ к $P(e|k)$; только в этом случае мы знаем, какие данные нам нужно получить для того, чтобы эта теория обладала высшей степенью вероятности. Вероятность того, что эти данные уже есть у нас, невысока, обычно нужно их искать. Тем не менее, мы *можем* их уже иметь. Поэтому

нет ничего самого по себе неправильного в гипотезе существования Бога, в том, что она не дает такие прогнозы, которые мы могли бы знать только завтра, а не сегодня, независимо от того, успешны они или нет. Данные теиста могут сделать его гипотезу вероятной без того, чтобы эти условия были успешными¹³.

Непосредственно из теоремы Байеса следует, что $P(h|e \& k) > P(h|k)$, если и только если $P(e|h \& k) > P(e|k)$. Именно этот важный принцип Макки¹⁴ называет «критерием релевантности»¹⁵. Он следует из сравнительно короткого логического действия: $P(h|e \& k) > P(h|k)$, если и только если $P(e|h \& k) > P(e|\neg h \& k)$. Это означает, что гипотеза h подтверждается данными e , если и только если эти данные более вероятны в том случае, когда гипотеза истинна, а не когда она ложна. Этот вывод, разумеется, справедлив. Он подразумевается во многих суждениях, которые мы совершаем в повседневной жизни. Отпечатки пальцев Джонса на сейфе подтверждают предположение о том, что Джонс ограбил этот сейф, если и только если их присутствие на сейфе более вероятно в случае совершения преступления, чем в случае его несовершения. Если же их наличие на сейфе равновероятно, независимо от того, ограбил ли он сейф или нет (например, Джонс работает менеджером в том магазине, где стоит этот сейф, и часто открывает его), то они не подтверждают предположение о том, что Джонс ограбил сейф. Из этого следует, что аргумент от e к h является правильным 3-индуктивным доказательством, если и только если e произойдет с большей вероятностью в случае, когда гипотеза h истинна, а не ложна.

Хотя наиболее простая теория (из равных по диапазону и согласованности с фоновыми данными) обладает наибольшей внутренней вероятностью, возникает вопрос: так ли это в отношении чуть более сложных теорий? Практика ученых, историков и т. д. показывает, что они рассматривают *очень* простую теорию как гораздо более вероятную, чем менее простую. Если множество фактов вы можете объяснить с помощью одной гипотезы, согласно которой их причиной является один агент, это будет гораздо более вероятно, чем теория с той же самой объяснительной силой, согласно которой их причиной являются два агента. А теория, постулирующая закон обратной квадратической зависимости сил взаимного притяжения, является гораздо более внутренне вероятной, чем теория, постулирующая

закон притяжения как функцию от расстояния в степени 2,01. Предпочтительнее будет та теория, которая постулирует немного переменных и при этом в состоянии объяснить столько же, сколько теория, постулирующая много переменных.

Однако когда мы имеем дело не с такими простыми теориями (в них может возникнуть необходимость, когда очень простые теории обнаруживают небольшую объяснительную силу), внутренняя вероятность наиболее простой из оставшихся теорий будет не выше, чем внутренняя вероятность другой, менее простой, теории. Теория о том, что сила притяжения зависит от расстояния в степени 2,01, чуть-чуть более внутренне вероятна, чем теория, согласно которой она зависит от расстояния в степени 2,012. К тому же, практика ученых и прочих исследователей показывает, что хотя всегда будет в наличии бесконечное число очень сложных теорий, объясняющих данные с любой объяснительной силой, они всегда оценивают как более вероятную теорию, основанную на доступных в некий момент времени данных, дающую правильное объяснение и находящуюся в группе наиболее простых теорий. Слишком сложные теории считаются слишком невероятными, чтобы быть истинными, если существуют хотя бы умеренно простые теории, обладающие значительной объяснительной силой.

Теист идет в своем доказательстве от мира, от факта его существования и его разнообразных характеристик к Богу, который его создал. Поскольку структура его аргументации такая же, как и в случае доказательства от узкого круга явлений к бестелесной личности (такой как полтергейст, который вызывает их как результат своих действий), мы должны использовать те же самые критерии, воплощенные в теореме Байеса, учитывая при этом (как я уже подчеркивал) различия между разными сферами явлений. Теист ведет свое доказательство от всех феноменов, данных в опыте, а не от узкого круга явлений. Мы будем по очереди задавать значение e как представляющее различные аспекты мира, которые теист приводит как свидетельство в пользу существования Бога, а также различные аспекты, которые атеист приводит как свидетельство против существования Бога. Пусть h будет гипотезой о том, что Бог существует, а k для начала будет просто соответствовать тавтологическим данным. Для того чтобы оценить $P(h|e\&k)$ в каждом случае, нам нужно будет оценить отношение $P(e|h\&k)$ к $P(e|k)$ и $P(h|k)$. Вероятность

существования Бога (с учетом тавтологических данных) будет зависеть от того, насколько хорошо гипотеза существования Бога сможет объяснить возникновение явлений, которые в противном случае были бы в высшей степени невероятны; и от этой предварительной вероятности, которая (поскольку здесь отсутствует фоновое знание) подразумевает ее внутреннюю вероятность, зависят ее диапазон и простота. Теизм — это гипотеза с огромным диапазоном, но, разумеется, точно такой же диапазон у любого другого мировоззрения, например, физикализма. Таким образом, для того, чтобы сравнить его с другим мировоззрением, нам следует отвлечься от вопроса о его диапазоне. И, как я утверждал ранее на примере научной теории (теории Ньютона), во всяком случае, при определении внутренней вероятности, диапазон — критерий гораздо меньшей значимости по сравнению с простотой. Ключевой детерминантой предварительной вероятности теизма должна быть простота. Я буду рассматривать простоту, а следовательно, и внутреннюю вероятность теизма в 5 главе. Объяснительная сила теизма будет меняться, как мы увидим, в зависимости от разных e . Но прежде чем обсуждать доказательную силу различных e (то есть различных аргументов), нам нужно рассмотреть базовые принципы, на которые мы опираемся, определяя значение двух вероятностей, $P(h|e \& k)$ и $P(e|k)$, определяющих объяснительную силу. $P(e|k)$ связана с тем, насколько в принципе возможно возникновение того или иного феномена, независимо от того, создал его Бог или нет. Это следует из формулы:

$$P(e|k) = P(e|h \& k) P(h|k) + P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k).$$

Первое слагаемое, $P(e|h \& k) P(h|k)$, просто повторяет верхнюю строчку правой части равенства теоремы Байеса. Так, согласно этой теореме, $P(h|e \& k)$ будет близким к 1, если и только если второе слагаемое, $P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k)$, будет незначительным (по отношению к первому слагаемому). Это второе слагаемое определяет, насколько вероятно, что e произойдет в том случае, если Бог не существует. Вероятность будет низкой в том случае, если невозможно, чтобы любая другая причина вызвала e , или что e возникло без причины. В 4 главе я буду обсуждать основные принципы, на которые опирается оценка этой вероятности, и особенно вопрос о том, что является основанием для утверждения, что некоторые феномены возникают

без причины (то есть необъяснимы). В 6 главе я рассмотрю в общих чертах, как следует оценивать $P(e|h\&k)$, иными словами, какого типа должно быть e , чтобы Бог был его вероятной причиной. Отмечу, что под h я подразумеваю просто высказывание «Бог существует». Само по себе оно обеспечивает лишь частичное объяснение e . Его нужно соединить с намерением осуществить e для того, чтобы обеспечить полное объяснение e . Значение $P(e|h\&k)$ для различных e будет зависеть от того, насколько вероятно, что Бог обладает этим намерением.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Более полное обсуждение критериев, которые я буду рассматривать на следующих страницах, см.: *Swinburne R. Epistemic Justification. Oxf., 2001* (гл. 4).

² Слово «grue», которое обычно переводится на русский язык как «зелубой», образовано слиянием двух слов: зеленый (green) и голубой (blue). — *Пер.*

³ Если предположить, что некое племя может знать значение слова «зелубой» не через определение, а называя конкретные вещи «зелубыми», тогда «зелубой» будет означать то же самое, что и «зеленый», поскольку оба слова будут относиться к одним и тем же вещам, а потому не будет противоречия между утверждениями «все изумруды зеленые» и «все изумруды зелубые». Дальнейшее обсуждение проблемы «зелубого» см.: *Ibid.*, p. 88–89.

⁴ «Начала» — сокращенное название сочинения Исаака Ньютона «Математические начала натуральной философии» (лат. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*). Считается, что оно было опубликовано в 1686 г., хотя на титульном листе указан 1687 год. — *Пер.*

⁵ Если бы мы, к примеру, предположили, что существует некая сила притяжения, отличная от гравитационной силы, то мы должны были бы предположить действие иной силы, определяющей движение звезды, отличной от той силы, которая определяет движение всех других звезд, а это сильно усложнило бы картину мира по сравнению с той, которая предложена в тексте.

⁶ Эти и подобные примеры, которые мы будем обсуждать в 4 главе, указывают на тот очевидный факт, что наука часто в состоянии обнаружить причину феномена в неких ненаблюдаемых сущностях или процессах. И Юм, и Кант писали о тех случаях, когда наука не должна быть успешной, и это сегодня проявляется в открытии ненаблюдаемых причин наблюдаемых явлений; кантовская и юмовская философия религии часто искажается имплицитными или

эксплицитными принципами, которые мы должны были бы обосновать, постулируя причину некоего наблюдаемого события, только в том случае, если эта причина также была бы чем-то наблюдаемым. Так, у Канта: «Если эмпирически действительный закон причинности должен приводить к первосущности, то эта сущность должна была бы принадлежать к цепи предметов опыта» (Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 478). Достаточно поразмышлять об очевидных успехах химии и физики, не говоря уже о достаточных основаниях веры в существование атомов, электронов, фотонов и т. д., чтобы понять, что этот принцип совершенно ошибочен.

⁷ Это предположение, разумеется, приписывает Кеплеру гораздо больше знаний, чем те, которыми располагал исторический Кеплер. Реальному Кеплеру были известны лишь проекции Марса на небесную сферу с Земли в различные моменты времени, но не его расстояние до Земли как таковое. Но я делаю свое допущение для того, чтобы упростить описание.

⁸ Я скажу об этом более подробно на с. 176–177.

⁹ Принцип доверия (*Principle of charity*) — в философии — интерпретация чужих суждений как рациональных и имеющих наиболее разумную интерпретацию из возможных. Нил Уилсон (Neil L. Wilson) сформулировал этот принцип в конце 1950-х гг. Дональд Дэвидсон (Donald Davidson) дал свою формулировку этому принципу: мы извлекаем максимум смысла из слов и мыслей других, когда интерпретируем их таким образом, который подразумевает наибольшую согласованность. Схожий принцип — принцип гуманизма (*Principle of humanity*) — сформулирован Дэниелом Деннетом (Daniel Dennett), который утверждает, что мы должны предполагать, что убеждения и желания говорящего некоторым образом связаны между собой и с реальностью, и мы должны приписывать ему то же самое пропозициональное положение, которые имел бы тот, кто находился бы в таких же обстоятельствах. — Пер.

¹⁰ Полтергейстом (от нем. *Poltern*, «шуметь» и *Geist*, «дух») называют обычно явления (типа неожиданных шумов, самовозгорания предметов, резкого изменения терморегуляции и т. д.), происхождение которых неизвестно и которые являются объектами интереса парапсихологов. Автор обозначает этим термином в данном случае некую бестелесную личность, вызывающую подобные явления. Апелляция к примерам из области воображаемой реальности — характерный прием современных аналитических философов. — Пер.

¹¹ Отношение $P(e|h \& k)$ $P(h|k)$ к $P(e|k)$ означает, разумеется, $P(e|h \& k)$, умноженное на $P(h|k)$, и этот результат разделен на $P(e|k)$.

Теорема Байеса названа в честь Томаса Байеса (Thomas Bayes; 1702–1761), автора «Опыта к решению проблемы в учении о случайностях» (опубл. 1763), где он впервые решил один из ее частных случаев. Одна из основных теорем теории вероятностей, позволяющая определить степень вероятности того, что произошло какое-либо событие, на основе вероятностей других, связанных с ним, событий. — Пер.

¹² С моей точки зрения, лучшими доводами в пользу этих аксиом является то, что они формализуют утверждения, очевидность которых кажется нам интуитивно правильной. Об этом см. мою книгу: *Swinburne R. Epistemic Justification* (главы 3 и 4).

¹³ Для полноты обсуждения ненужности *предсказаний* в буквальном смысле слова см.: *Swinburne R. Epistemic Justification* (приложение «Predictivism»).

¹⁴ Макки Джон Лесли (Mackie, John Leslie; 1917–1981) — австралийский философ, специалист в области философии религии, философии языка и этики. — *Пер.*

¹⁵ См.: *Mackie J. L. The Relevance Criterion of Confirmation* // *British Journal for the Philosophy of Science*, 1969, vol. 20, p. 27–40.

Глава 4

ЗАВЕРШЕННОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

В предыдущей главе я утверждал, что основания для выдвижения личностного объяснения некоего феномена связаны с предварительной вероятностью и объяснительной силой этого объяснения. Объяснительная сила объяснения зависит, главным образом, от предварительной вероятности феномена, то есть от того, насколько вероятно, что этот феномен произойдет, безотносительно того, является ли предложенное объяснение правильным. Так, решающим фактором для того, чтобы определить силу доказательства от явлений этого мира к существованию Бога, является то, возникнут ли они наверняка независимо от действий Бога. Они могли бы возникнуть независимо от действий Бога, если бы что-то еще послужило причиной их существования, а именно, если бы существовало научное объяснение (или какое-то иное [исключающее действия Бога] личностное объяснение) их существования, или же если бы они существовали беспричинно, безо всякого объяснения их существования. В этой главе я рассмотрю вопрос о том, какого рода феномены не могли бы получить научное (или иное [не через действия Бога] личностное) объяснение, а затем перейду к рассмотрению вопроса о том, какие феномены могли бы существовать беспричинно. Последний вопрос связан с тем, насколько правильно определена цель объяснения: в каком случае у нас есть основания полагать, что мы достигли конца объяснительного пути, а в каком случае мы этого сказать не можем. В этой главе внимание будет сосредоточено на развитии основных принципов, которые могут быть позже применены в доказательствах бытия Бога. Теист утверждает, что упомянутые им феномены (например, существование мира), не могут существовать беспричинно, а Бог — может. Нам нужно будет понять, является ли существование Бога более удовлетворительной целью объяснения, чем существова-

ние мира с его многообразными свойствами. Если Бог существует, то из этого следует, как я вкратце покажу в 5 главе, что объяснение на этом останавливается, поскольку ничто иное, кроме самого Бога, не может объяснить Его существование. Но здесь важно показать, что существование Бога создает больше естественных «остановок» для объяснения, чем, скажем, существование мира.

НАУЧНО НЕОБЪЯСНИМОЕ

Начнем с вопроса, что является основанием для предположения о том, что феномены не должны иметь научного объяснения. Феномены двух видов могут рассматриваться нами как научно необъяснимые. Во-первых, это феномены слишком *необычные* для того, чтобы подходить под установленный стандарт научного объяснения, а во-вторых, это феномены слишком *масштабные* для того, чтобы подходить под какой-либо стандарт научного объяснения.

Для того чтобы показать, что феномены являются слишком необычными для научного объяснения, теист должен показать, что существуют достаточные данные для научной системы h , включающие определенный ряд феноменов, но при этом существование некоторых из них (внутри этого общего ряда h) не следует из h , а также он должен показать, что любая попытка исправить или расширить h для того, чтобы предсказать e , сделает h таким сложным, что истинность его станет невозможной. Теисты заявляют, что некоторые единичные феномены слишком необычны для научного объяснения. Среди них, если мы допускаем их существование, такие нарушения законов природы, как левитация, мгновенное исцеление от полиомиелита, внезапные кровотечения, хождения по воде — все эти события теисты называют чудесами. Я буду обсуждать вопрос о чудесах в 12 главе.

Но необычность не обязательно должна быть привязана к единичным событиям: могут быть события определенного *рода*, которые невозможно объяснить с помощью науки. Может существовать много данных для некоей научной системы, и тем не менее, следствием этой системы будет то, что научное объяснение некоторых родов событий исключено. Теисты иногда утверждают, что возникновение живых организмов или появление мыслящих существ

необъяснимо с научной точки зрения. Я не думаю, что можно многое сказать в пользу первого, но полагаю, что существуют важные доводы в пользу второго, и буду обсуждать эту проблему в 9 главе. В этих двух более поздних главах (9 и 12) я буду подробно анализировать и иллюстрировать примерами тот тип аргументации, который используется для того, чтобы доказать, что феномены слишком необычны для научного объяснения. Сейчас я лишь даю набросок этой темы в общих чертах.

Второй тип феноменов, которые не могут иметь научного объяснения, это те феномены, которые слишком *масштабны* для науки, причем, не просто слишком большие для некоей конкретной устоявшейся научной системы, а для любой научной системы. Рассматривая во второй главе природу научного объяснения, мы поняли, что наука объясняет, почему некое событие или состояние произошло. Она это делает в соответствии с гемпелевской моделью, на основе начального состояния и некоего закона природы. А также на основе более фундаментальных законов природы она объясняет, почему действуют некоторые другие законы природы, например, она объясняет действие закона Галилея на основе законов Ньютона. Но что наука действительно не может объяснить (я покажу это более строго в 7 главе), так это то, почему вообще существуют какие-либо состояния как таковые: она может только объяснить, почему, при этих состояниях, одно состояние следует из другого. Она не может также объяснить (более точно об этом я скажу в 8 главе), почему поддерживаются наиболее фундаментальные законы природы — являются ли они просто грубыми фактами о мире или же им можно дать объяснение иного рода.

Мы увидим, что научно необъяснимые феномены, необычные и масштабные, составляют нормальные начальные условия для доказательства бытия Бога. Космологические и большинство телеологических аргументаций основываются на феноменах якобы слишком масштабных для научного объяснения, тогда как большинство других аргументов доказывают от феноменов якобы слишком необычных для научного объяснения. Для этих аргументаций также необходимо доказать невозможность личностного объяснения на основе действия некоего телесного агента, а затем — доказать, что единственным возможным объяснением этих феноменов является объяс-

нение на основе могущественного бестелесного агента. Следствием этого будет то, что либо теизм (или система, подобная ему) является истинным, либо все эти феномены являются просто грубыми необъяснимыми фактами, на которых объяснение прекращается.

ПОЛНОЕ, ЗАВЕРШЕННОЕ, ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ И АБСОЛЮТНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

Таким образом, главный вопрос этой главы состоит в том, когда же необходимо прекратить объяснение. Когда у нас есть основания полагать, что либо некие феномены создают ситуацию «остановки» объяснения, либо они сами имеют объяснение? Опираясь на установленные общие принципы, мы можем затем спросить, будет ли правильным предположение о том, что физический мир или постоянное действие научных законов, или такое специфическое событие, как воскресение Христа, — всё это просто грубые факты, или же это феномены, которые могут иметь дальнейшее объяснение?

Прежде чем я перейду собственно к этому главному вопросу, мне нужно сделать несколько уточнений. Вопрос о том, что я подразумеваю под «границами объяснения», нуждается в более строгой экспликации. Во 2 главе я уже ввел понятия полного объяснения и частичного объяснения некоего феномена. Объяснение феномена E с помощью F является полным, если F включает в себя как причину C , так и основание R , необходимые для возникновения E (напомню, что в рамках гемпелевского подхода к научному объяснению C — это начальные условия, а R — законы природы, тогда как в рамках личностного объяснения C — это личность, а R — намерения, убеждения и основные силы этой личности). Если C и R обеспечивают полное объяснение E , то ничто иное логически возможное, кроме C и R , не нужно для того, чтобы E наверняка произошло, и потому высказывание, сообщающее о C и R , влечет за собой высказывание, сообщающее о E . Так, например, научное объяснение лунного затмения E является полным, если оно опирается на соответствующие законы природы L (ньютоновские законы движения и закон распространения света), предыдущее состояние мира C , необходимое для появления E (положение и масса Луны, Солнца и Земли, а также отсутствие других небесных тел в данном регионе), и если из конъюнкции L и C

следует E . Объяснение E будет только частичным, если оно включает факторы, содействующие возникновению E (повышающие его физическую вероятность), но не делающие его необходимым.

Итак, полное объяснение демонстрирует, почему нечто произошло. Оно это делает совершенно независимо от того, существует ли объяснение какого-либо задействованного в нем состояния (например, почему солнце было там, где оно было) и существует ли объяснение каких-либо задействованных в нем причин (например, почему действуют определенные законы природы). Предположить обратное — значит впасть в заблуждение, которое мы можем назвать «ошибкой комплетиста» (completist fallacy). Очевидно, что это ошибка, поскольку, если бы было реальностью то, что F не может объяснить E до тех пор, пока не объяснено само F , — вообще ничто в мире не было бы объяснено до тех пор, пока не найдено объяснение происхождения нашей галактики, что абсурдно. Однако это распространенное заблуждение. Так, Юм в «Диалогах»¹ подвергает сомнению возможность постулировать Бога и божий план творения в качестве объяснения упорядоченности мира на том основании, что само допущение существования рационального агента, создавшего мировой порядок, нуждается в объяснении. Изображая такого агента как сознание, а сознание — как упорядоченность идей, Юм выражает свою мысль следующим образом: «духовный мир, или мир идей, требует причины не в меньшей степени, чем мир материальный, или мир объектов»². Юм сам дает очевидный ответ на этот вопрос: то, что мы не можем объяснить F , не мешает объяснению E через F . Но затем он предполагает, что F в данном случае (сознание) — такое же таинственное, как и упорядоченный мир. Люди никогда «не считали достаточным объяснение единичного действия при помощи единичной причины, которая столь же необъяснима, как и само действие»³. Но это явно не так. Мы можем дать превосходное объяснение того, каким образом Джонс утратил везение на основе движения колеса рулетки в Монте Карло, считая в то же время, что объяснение, как именно крутится колесо рулетки, будет чем-то совершенно лишним.

И хотя полное объяснение E (в обозначенном мною смысле) не оставляет какие-либо аспекты E необъясненными, тем не менее, часто можно дать дальнейшее объяснение: объяснение того, почему факторы, упомянутые в *explanans*⁴, действуют, и как они возникли.

Сосредоточимся в данный момент на объяснениях действия факторов, вызывающих E в период времени⁵ t . Пусть некие факторы будут C , то есть причиной, вызывающей E в данное время, а R будет основанием эффективности C . Пусть C вызывает E в момент времени t . Существование C во время t может зависеть от некоего другого фактора B , который в этот момент времени производит C . Предположим, что моя рука, двигаясь, в то же самое время делает движение тростью, а движение тростью в то же самое время сообщает движение камню. Движение камня (E) вызвано движением трости (C), которое, в свою очередь, вызвано движением моей руки (B). Тогда настоящее (present) существование причины зависит от действия в данный момент ее собственной причины. Сходным образом действие основания R может зависеть от некоего основания более высокого уровня S , которое во время действия R заставляет его действовать. Так, закон Галилея о падении тел действует на Земле, поскольку Земля имеет такую-то массу и действуют законы Ньютона.

А теперь я определяю завершенное объяснение возникновения E следующим образом. Завершенное объяснение возникновения E — это полное объяснение его возникновения, в котором все задействованные в нем факторы таковы, что нет объяснения (полного или частичного) их существования или действия на основе факторов, действующих во время их существования или действия. Предположим, что высокий прилив вызван Солнцем, Луной, Землей, водой и т. д., находящимися в определенных положениях друг относительно друга и подверженных действию законов Ньютона. Предположим, что в данном случае мы имеем полное объяснение. Допустим также, что законы Ньютона здесь действуют потому, что эта область мира является сравнительно свободной от материи и здесь действует теория общей относительности Эйнштейна. Эти факторы действуют одновременно для того, чтобы действовали законы Ньютона. Предположим также, что ничто в данный момент времени не заставляет Солнце, Луну и т. д. быть там, где они в этот момент находятся (даже если бы некая прошлая причина и была с этим связана), и ничто в данный момент времени не заставляет действовать теорию общей относительности Эйнштейна, а данную область мира — быть сравнительно свободной от материи. Тогда это будет завершенное объяснение высокого прилива на основании действия ОТО, на основании

того, что данная область мира относительно свободна от материи, а также на основании того, что Солнце, Луна, Земля, вода и т. д. находятся там, где они есть⁶.

Завершенное объяснение — это особый род полного объяснения. Сейчас я лишь наметил в общих чертах как частный случай полного объяснения то, что впоследствии назову окончательным объяснением. Для начала скажем нестрого, что окончательное определение некоего феномена E имеется в том случае, если мы можем установить не только какие именно факторы C и R действуют во время возникновения E , какие факторы создают C и R и действуют в то же самое время, и так далее до тех пор, пока мы не достигнем факторов, существованию и действию которых в это же самое время нет объяснения, но также можем установить состояние тех факторов, которые изначально вызвали C и R , а также тех, которые изначально вызвали эти факторы и так далее до тех пор, пока мы не достигнем факторов, существованию и действию которых нет объяснения. Менее небрежно я определю окончательное объяснение [феномена] E как завершенное объяснение E , в котором задействованные факторы C и R таковы, что имеют либо полное, либо частичное объяснение на основе любых других факторов, которые являются конечными грубыми фактами. Предположим, что Бог не существует, и вселенная началась со взрыва в состоянии X в момент времени t , и определялся этот процесс законами L (действие которых не имеет дальнейшего объяснения), и что в соответствии с L состояние X вызвало состояние Y , а Y вызвало состояние Z , а Z вызвало E . Тогда каждое из выражений $(X \text{ и } L)$ и $(Y \text{ и } L)$, и $(Z \text{ и } L)$ представляет собой завершенное объяснение E , но только $(X \text{ и } L)$ является окончательным объяснением E .

И наконец, обозначим как особый род окончательного объяснения то, что я впоследствии назову абсолютным объяснением. Абсолютное объяснение E — это окончательное объяснение E , в котором существование и действие каждого из задействованных в нем факторов либо самоочевидно (self-explanatory), либо логически необходимо. Другие объяснения задействуют грубые факты, формирующие их отправной пункт. В абсолютных объяснениях нет грубых фактов: в них уже всё объяснено.

Я не уверен в том, что возможны любые абсолютные объяснения логически контингентных феноменов, поскольку наверняка всё

не может объяснить себя. Существование P в момент времени t_2 может быть частично объяснено существованием P в момент времени t_1 . Но существование P в t_1 может не объяснить существование P в t_1 , так как существование P в t_1 может быть конечным грубым фактом о мире, который не объясняет себя. А также, возможно, не всё, что логически необходимо, обеспечивает любое объяснение всему, что логически контингентно, поскольку полное объяснение, как мы уже поняли, это такое объяснение, при котором *explanandum* (то есть феномен, требующий объяснения) выводится из него. Но вы не можете вывести всё логически контингентное из всего логически необходимого. Частичное объяснение базируется на основе того, что в данном контексте делает возникновение *explanandum* более вероятным, за исключением тех вещей, которые с большей вероятностью возникли бы каким-то другим (логически возможным) способом. Кроме того, мир, который не содержит некую логически необходимую истину, является некогерентным допущением, в отличие от того, в котором, возможно, всё существует каким-то иным способом. Таковы некоторые из множества оснований, в соответствии с которыми Бог является логически контингентной сущностью, хотя может быть необходимой в других смыслах.

Итак, в связи с этим, оставим рассмотрение абсолютного объяснения и вернемся к объяснениям других типов. Я полагаю, что доказательства существования Бога, на которых мы сосредоточили наше внимание, относятся к типу завершенного объяснения феноменов. Все они утверждают, что величайшее намерение Бога, возникшее в какое-то время, вызывает определенные феномены в то же самое время, и ничто иное в это время не может объяснить ни Его существование, ни возникновение у Него этого намерения. Его намерение, включенное в завершенное объяснение, не имеет каузального объяснения, поскольку Он совершенно свободен. Объясняется ли Его существование в данный момент времени на основе чего-то более раннего, зависит только от того, насколько временным Он является. Если Бог — это существо, которое в каждый момент времени с помощью собственного намерения длит свое существование до следующего момента, тогда Его существование в данный момент (обеспечивающее часть завершенного объяснения некоторых земных явлений) само будет иметь дальнейшее объяснение на основе

Его более ранних намерений. Только завершённое объяснение, которое объясняет феномены на основе намерений Бога во времени, Его существования на протяжении некоего безначального периода времени и Его намерения в каждый момент длить Свое существование — обеспечит окончательное объяснение этих феноменов. С другой стороны, если Бог — это существо с необходимостью вечное, в том смысле, что если Он существует во всякий момент времени, то Он существует всегда, и Его существование в любой момент времени не нуждается в дальнейшем объяснении. В следующей главе я приведу доводы в пользу того, что Бог с необходимостью является вечной сущностью⁷. В этом случае любое завершённое объяснение на основе намерений Бога в данный момент времени будет также окончательным объяснением. Итак, рассмотрим теперь, на каком основании можно полагать, что некое объяснение является завершённым.

ОБОСНОВАНИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ О ЗАВЕРШЕННОМ ОБЪЯСНЕНИИ

Возможно, главными соображениями в плане обоснования данного объяснения будут предварительная вероятность и объяснительная сила выдвинутой объяснительной гипотезы. В той мере, в которой выдвинутая гипотеза делает вероятным (а лучше — необходимым) феномен, который должен быть объяснен, а также возникновение других феноменов, доступных наблюдению, и в той мере, в которой их возникновение в других обстоятельствах будет невозможно — в той же мере она будет обладать высокой объяснительной силой. Она обладает предварительной вероятностью, по существу, настолько, насколько она проста и согласуется с нашим общим знанием о мире. Она проста в той мере, в которой постулирует немного сущностей и причин (то есть законов или намерений) простого типа. Она согласуется с нашим общим фоновым знанием о мире в той мере, в которой постулированные ею сущности и причины похожи на сущности и причины, в существовании которых мы убеждены и которые действуют в других областях. Я выдвину предположение, что наша уверенность в том, что объекты (события, состояния и т. д.) или причины не имеют дальнейшего объяснения на основе факторов,

действующих в данный момент времени, а значит, любое объяснение относительно этих объектов и причин будет завершенным объяснением — основана на том, что последние могли бы быть объяснены только через постулирование причины и основания (действующих во времени), обладающих не большими объяснительной силой и предварительной вероятностью, чем *explananda* (вещь, которую нужно объяснить), или же обладающих большей одной из них, только в том случае, если они имеют соответственно меньшую другую.

А теперь я проиллюстрирую это утверждение примерами, когда люди убеждены, что в той мере, в которой их объяснение научно, оно является завершенным. Согласно гемпелевской модели, мы объясняем феномен *E* с помощью начальных условий *C* и научных законов *L*. Завершенное научное объяснение [феномена] *E* задействует наиболее фундаментальные законы природы и начальные условия, не имеющие объяснения на основе возникших в это же время состояний или событий. Я иллюстрирую свой тезис по поводу оснований нашей убежденности в том, что мы достигли пределов объяснения, рассматривая основания убежденности в том, что мы достигли наиболее фундаментальных законов природы.

Мы часто объясняем действие одного закона природы действием другого, например, закон падения тел Галилея — действием законов Ньютона. Мы принимаем такое объяснение на том основании, что здесь существует прибавка либо объяснительной силы, либо предварительной вероятности без больших потерь во всем остальном. В моем примере прибавка объяснительной силы состоит в том, что законы Ньютона успешно предсказывают как действие закона Галилея (с высшей степенью точности), так и возникновение других феноменов. То, что закон Галилея выполняется с высокой степенью точности, является дедуктивным следствием законов Ньютона и определенных истинных состояний начальных условий. Законы Ньютона также успешно предсказывают движение планет, движение приливов, взаимодействие сталкивающихся тел и т. д. К тому же законы Ньютона обладают высокой предварительной вероятностью. И как мы уже убедились, они являются в высшей степени простыми. А вот вопрос о согласованности с фоновым знанием едва ли возникнет, поскольку теория Ньютона охватывает такую большую область, что вне ее не существует какой-либо сопоставимой с ней теории,

постулирующей сущности и законы. Однако более позднее открытие законов электростатического и магнитостатического притяжения (а именно, законов того же самого математического типа, что и ньютоновские законы гравитации) также обеспечивают теории Ньютона некоторую [дополнительную] предварительную вероятность. Таким образом, попытка объяснить закон Галилея через законы Ньютона привела к прибавке объяснительной силы без каких-либо потерь предварительной вероятности. Следовательно, закон падения тел Галилея действительно объясняется действием законов Ньютона. В свою очередь, законы Ньютона (точнее, их действие в отношении тел, обладающих относительно большой массой и относительно небольшой скоростью) объясняются эйнштейновским уравнением поля ОТО. При переходе от ньютоновских законов к эйнштейновским, возможно, будет некоторая потеря простоты (хотя сам Эйнштейн считал, что его законы имеют достаточно простую форму), но здесь есть значительная прибавка объяснительной силы. Мы можем вывести из законов Эйнштейна не только законы механики Ньютона, но и различные точные предсказания относительно поведения света и других электромагнитных излучений, а также некоторые успешные прогнозы относительно механического поведения тел, отличные от тех, которые делаются с помощью законов Ньютона.

А теперь мой тезис состоит в том, что некий закон или законы являются пределами объяснения (в том смысле, что нет дальнейшего объяснения), если мы можем убедиться, что любая прибавка объяснительной силы будет перевешиваться соответствующей потерей предварительной вероятности, а любая прибавка предварительной вероятности будет перевешиваться соответствующей потерей объяснительной силы. Мы будем исходить из этого в том случае, если у нас уже есть простые законы, которые хорошо согласуются с нашим фоновым знанием, а также если у нас есть основания полагать, что любая попытка улучшить эти законы или вывести их из более фундаментальных законов для того, чтобы повысить объяснительную силу науки, сделает их (или другие научные законы) очень сложными или не согласующимися с нашим фоновым знанием за счет маленькой прибавки объяснительной силы. Я полагаю, что те ученые, которые в конце XVIII в. считали законы Ньютона наиболее фундаментальными законами природы, исходили из этих же оснований,

поскольку те феномены, которые законы Ньютона не объясняли, — это были свет, химические и биологические явления, а также некоторые смешанные явления, такие как электрическое и магнитическое притяжения. Ньютон дал вполне убедительный набросок того, как его законы могут объяснить свет. Что же касается химических и биологических феноменов, а также явлений электрического и магнитического притяжения, то здесь, очевидно, действовала какая-то сила или силы, которые могли производить существенное воздействие только на очень коротких расстояниях. Всё это выглядело так, как будто можно охватить все эти явления, добавив пятый закон, связанный с этими силами, к остальным четырем, не меняя при этом последние⁸. Этот пятый закон выражался бы уравнением, описывающим действие таких сил, которые бы подчинялись общим принципам, содержащимся в первых трех законах. А поскольку эти силы действуют только на очень коротких расстояниях, и вследствие этого отличаются от сил гравитации, действующих на гораздо больших расстояниях, не было оснований предполагать, что законы гравитации нуждаются в каком-либо исправлении. Иными словами, это выглядело так, будто не было бы прибавки объяснительной силы ни из-за исправления законов Ньютона, ни выведения их из более фундаментальных законов, а также, ввиду их поразительной простоты и (в той мере, в которой это следует из предыдущего) хорошей согласованности с фоновым знанием, — что они вполне могли быть на этом основании улучшены. Я полагаю, что по всем этим причинам ученые XVIII в. утверждались в мысли, что с открытием законов Ньютона наука достигла своих пределов⁹. Однако многие новые явления, впервые открытые в XX в., доказывали, что не всё поддается тому типу научного подхода, который согласуется с теорией Ньютона. Целый спектр феноменов, связанных с поведением света и других электромагнитных излучений, а также субатомные явления доказывали, что теория Ньютона не исчерпывает все человеческие ожидания. Вследствие этого, такая теория, как ОТО Эйнштейна, ведущая нас к пониманию многих из этих феноменов наряду с явлениями гравитации, становится теорией большей объяснительной силы, чем теория Ньютона (несколько поэтому утратившая простоту), вполне соответствующей тому, чтобы стать всеобъемлющей теорией. Мне осталось еще раз подчеркнуть, что ученые XVIII в.

имели все основания полагать, что законы Ньютона не допускали дальнейшего объяснения.

Итак, мы увидели, какую роль играют критерии предварительной вероятности и объяснительной силы в формировании нашей убежденности (в рамках научного объяснения) в том, что мы достигли пределов в процессе сведения объяснения к законам. Эти же соображения, на мой взгляд, играют ту же самую роль (в рамках научного объяснения), когда мы обнаруживаем, что начальные условия C не зависят в своем настоящем (*present*) существовании от некоего будущего состояния B . Используя еще раз пример из 3 главы, мы можем объяснить некий феномен движением некоторой звезды S . Так, S движется таким образом, что законы Ньютона (или законы, подобные им) будут истинными законами движения только в том случае, если существует ненаблюдаемая планета P , которая влияет через силу притяжения на S . Если бы мы предположили только для того, чтобы объяснить движение звезды S , что законы движения отличаются от законов Ньютона, это чрезвычайно усложнило бы науку. Гораздо проще предположить наличие P . Мы предполагаем, что достигли начальных условий, не зависящих от дальнейших состояний, если (насколько мы можем судить) уже не будет никакой прибавки объяснительной силы или предварительной вероятности при постулировании дальнейших состояний. Когда мы постулируем P , повышается объяснительная сила науки (ее возможность объяснить движение S), в то время как ее законы при этом остаются простыми, и хотя она добавляет к постулируемым ею сущностям новую, эта новая сущность (планета) относится к типу, хорошо известному науке, и предположение ее существования хорошо согласуется с нашим фоновым знанием. Однако современная наука никогда не постулирует сущности, действие которых обуславливает текущее (*current*) существование (в отличие от, например, движения) отдельных материальных тел. Ничто, отличное от S , не поддерживает существование S посредством своего текущего действия. Но современная наука утверждает это только потому, что в противном случае не будет никакой прибавки ни предварительной вероятности, ни объяснительной силы (разумеется, как утверждается в данной книге, могут быть основания, лежащие вне науки, для того, чтобы предположить обратное).

Сходные соображения возникают в связи с проблемой определения природы компонент, составляющих материальные объекты. Наука утверждает, что доступные наблюдению материальные объекты состоят из ненаблюдаемых составляющих, к примеру, молекул, соединенных разного рода связями и разными способами. Она постулирует сущности, которые составляют материальные объекты, и чье взаимодействие объясняет поведение наблюдаемых материальных объектов. Наблюдая тысячи макроскопических веществ, сочетающихся в различных соотношениях и образующих тем самым другие вещества, химики полагают, что атомы всего лишь 100 различных видов составляют все эти вещества, и постулируют различные законы их взаимодействия, достаточные для объяснения поведения этих макроскопических веществ. Атомистическая теория позволяет нам ожидать целый спектр химических явлений, некоторые из которых уже были известны, другие были открыты позже, — явлений, ожидать которые не было никаких иных оснований. А то обстоятельство, что эти макроскопические вещества, как предполагается, созданы из атомов всего лишь 100 видов, позволяет дать объяснение этих феноменов на основе более простой картины [мира]. В поисках большей простоты ученые, естественно, пытаются объяснить, каким образом атомы разных видов отличаются друг от друга, на основе еще более элементарных «строительных блоков», скажем, двух или трех видов. Они рассчитывают, что такой подход позволит объяснить валентность различных атомов, а также почему они вступают именно в те химические реакции, которые мы имеем. Последующая история развития фундаментальной физики по большей части была историей провала таких попыток найти один или два элементарных «строительных блока», с помощью которых можно было бы убедительно объяснить наблюдаемый мир как состоящий из них, а изменения этого мира — как проявление их взаимодействий. Сперва в начале XX в., казалось бы, возникла хорошая, простая картина: атомы состоят только из электронов и протонов. Увы, обнаруженные новые явления вынудили ученых постулировать нейтроны, фотоны и позитроны, нейтрино, p -мезоны, K -мезоны, мюоны и т. д. для того, чтобы объяснить эти явления. Разнообразие фундаментальных частиц стало почти столь же велико, как и разнообразие атомов. Затем физики сумели упростить картину, постулировав, что некоторые

частицы (например, протоны и нейтроны) состоят из еще более мелких частиц, кварков. Но потом оказалось, что существует и несколько разных видов кварков. Разумеется, постулирование разных фундаментальных частиц обеспечило прибавку объяснительной силы [физической теории], поскольку различные вновь открытые физические феномены стали теперь предсказуемыми. Правда, при этом не было прибавки в простоте или согласованности с фоновым знанием, но, как мы уже поняли, последний фактор едва ли принимается в расчет по отношению к фундаментальным теориям. И до сих пор физика занята поиском базовой структуры, лежащей в основе различных фундаментальных частиц.

Хотя физика еще не достигла той ситуации, когда можно считать, что уже всё открыто, я полагаю, что физики [когда-нибудь] смогут прийти к убеждению, что уже не существует более сущностей, от которых зависят наблюдаемые или ожидаемые явления. Предположим, что физика достигла тех успехов, которые ей предсказывали ученые в начале XX в. Предположим, что все известные химические и физические процессы стали предсказуемыми с помощью постулированных одного позитивного и одного негативного вида частиц одинаковой массы, но с противоположными зарядами, различное количество и расположение которых конституируют все тела, а взаимодействие частиц — процессы, происходящие в них. В таком случае дальнейшее постулирование сущностей не добавило бы [науке] ни объяснительной силы, ни простоты (которая является ключевым элементом, определяющим предварительную вероятность). Поэтому я не придаю значения мнению тех, кто пытается предложить более простой способ научного объяснения данных того типа, с которыми работали эти физики. Это не значит, что он невозможен, это всего лишь означает, что нет оснований предполагать, что он должен быть. В данном пункте у нас есть основания полагать, что мы достигли предела объяснения (в рамках науки). Когда речь идет о разновидностях сущностей, как и законов, мы знаем, где было бы разумно остановиться.

До сих пор я выражал свою точку зрения в терминах гемпелевской модели научного объяснения. Позвольте мне теперь выразить ее в терминах «субстанциально-силового-и-предрасположенного» подхода (С–С–П). Для того чтобы объяснить существование и поведение наблюдаемых объектов, наука постулирует, что объекты (суб-

станции), доступные наблюдению, обладают определенными силами и предрасположенностями. Она постулирует, что объекты обладают различными силами, например, притяжения и отталкивания других объектов, а также различными предрасположенностями к действию под влиянием других объектов для того, чтобы те проявили свои силы. Она постулирует, что существуют объекты дополнительные по отношению к тем, которые доступны наблюдению (например, далекие планеты, о существовании которых нам известно только потому, что они влияют на видимые для нас звезды), и что наблюдаемые объекты состоят из различных ненаблюдаемых объектов с определенными силами и предрасположенностями. Это всё делается только для того, чтобы объяснить то, что мы наблюдаем. То, что мы постулируем, должно обладать значительной убедительностью для того, чтобы объяснить то, что мы наблюдаем, и предварительная вероятность предположения, что постулированные объекты, силы и предрасположенности существуют, должна быть выше предварительной вероятности предположения, что существование того, что мы наблюдаем, необъяснимо. Основным соображением здесь является простота. Объяснение следует принять (как мы поняли из 3 главы) в той мере, в которой оно постулирует *немногие* сущности (настолько немного ненаблюдаемых планет, насколько это возможно), сущности *немногих видов* (немного видов фундаментальных частиц), немного простых видов сил и предрасположенностей (например, все материальные тела, не только атомы азота на земле, обладающие определенными силами, которые можно описать простыми формулами, например, сила притяжения, выраженная формулой Ньютона mm'/r^2). Мы принимаем объяснение с постулированными сущностями и свойствами в той мере, в которой они позволяют нам ожидать как те феномены, которые следует объяснить, так и другие феномены, которые в противном случае не ожидалось бы, а также в той мере, в которой оно принадлежит к более простой картине мира, чем если бы эта картина мира была основана лишь на этих феноменах самих по себе. Мы выходим за рамки данного объяснения и движемся к новому только в том случае, если мы можем вместе с ним получить большую объяснительную силу (новые вещи будут объяснены) или картина мира станет в целом проще. Если больше нет явлений, которые бы нуждались в объяснении, а постулированные сущности

и свойства характеризуются простотой, которую было бы трудно улучшить теми способами, которые были проиллюстрированы нашими примерами, значит, у нас есть достаточные основания полагать, что мы достигли завершеного объяснения.

Сходные соображения применимы и к личностному объяснению. Напомню, что в данном случае мы объясняем событие *E*, вызванное личностью *P*, обладающей определенными основными силами, убеждениями и намерениями. Эти силы, убеждения и намерения относятся к «почему» объяснения. Как и в случае с научными законами, мы стремимся объяснить каждый из этих факторов на основе более простых факторов, согласующихся с фоновым знанием большей объяснительной силы. Так, объясняя поведение некоего человека, хотя мы и можем начать с того, что будем постулировать отдельное намерение для каждого его действия, тем не менее мы стремимся постулировать некоторое число более широких намерений такого рода таким образом, что, когда ими обладают другие люди, мы, учитывая убеждения этого человека, сможем прогнозировать его более специфические намерения. Так, мы можем объяснить намерение человека открыть дверь на основе его убеждения в том, что открытая дверь — это условие, необходимое для того, чтобы он вышел, и убеждения в том, что то, что он вышел — это необходимое условие для того, чтобы он отправил письмо, а также с учетом его намерения послать письмо. Последнее намерение будет (наряду с определенными убеждениями) объяснять не только предыдущее намерение, но и многие другие намерения, которые возникали у человека в связи с отправкой письма (например, намерение спуститься по лестнице, намерение перейти дорогу и т. д.). Сходным образом мы объясняем убеждения через более широкие и более простые убеждения: например, убеждение в том, что тело, которое ощущается как тяжелое, быстро упадет, если я отпущу его, на основе убеждения в том, что все тела, ощущающиеся как тяжелые, быстро упадут, если я их отпущу, а это последнее убеждение — на основе того, что все тела, которые ощущаются как тяжелые, быстро падают, если люди их отпускают. То же самое можно сказать и о силах. В дальнейшем, объясняя необычные феномены (скажем, летающие по комнате книги, как в примере, обсуждавшемся в конце 3 главы), мы попробуем объяснить их, насколько сможем, через посредство скорее одной личности (одного полтергейста), чем

многих. Мы попытаемся, насколько сможем, постулировать намерения, убеждения и силы, подобные (или, во всяком случае, похоже организованные) намерениям, убеждениям и силам других людей, и таким образом эта попытка будет согласована с нашим фоновым знанием. Затем в рамках личностного объяснения мы попробуем выдвинуть завершённое объяснение феноменов на основе действия немногих личностей с наиболее общими намерениями, убеждениями и силами, которые вместе с другими постулированными намерениями, убеждениями и силами складываются в максимально простую картину, которая приводит нас к ожиданию явлений, которые мы имеем, и которые не ожидали бы в другом случае. В отношении человеческих агентов очевидно, что мы часто достигаем ситуации, когда есть все основания полагать, что мы добрались до конца пути объяснения: те намерения, которыми обладает агент, не шире и не проще намерений, убеждений и основных сил, не выводимых из более широких или более простых намерений, убеждений и основных сил.

Поскольку в рамках научного и личностного объяснения одни объяснения объясняют другие и являются обоснованными в той мере, в которой они удовлетворяют критериям предварительной вероятности (определяемой через простоту и соответствие фоновому знанию) и объяснительной силы, а также поскольку, как мы убедились во 2 главе, научное и личностное объяснение являются равными (то есть состязаются друг с другом за возможность объяснения того или иного феномена), отсюда, казалось бы, следует, что научное объяснение может объяснить личностное, и наоборот, и что критерием этой возможности будет любая прибавка предварительной вероятности и объяснительной силы, которая будет результатом предположения, что это так и есть. Когда я говорю о научном объяснении, объясняющем личностное, я не имею в виду, что одно должно быть исследовано в терминах другого: мы уже убедились во 2 главе, что личностное объяснение не может быть проанализировано в терминах научного объяснения, и, разумеется, будет в равной степени правдоподобно предположить, что научное объяснение не может быть проанализировано в терминах личностного объяснения. Когда я говорю, что научное объяснение объясняет личностное, я, скорее, имею в виду, что существование и действие тех факторов, которые

участвуют в личностном объяснении, объясняется существованием и действием факторов, участвующих в научном объяснении. Можно дать научное объяснение происхождению человека и происхождению его намерений, убеждений и основных сил. Программа физикализма и состоит в том, чтобы осуществлять редукцию такого рода. Теист, который стремится объяснить, почему мир существует, и почему он такой, какой есть, осуществляет обратную программу: он пытается дать личностное объяснение на основе действия Бога существованию и действию тех факторов, которые включены в научное объяснение.

От наших подробных размышлений о критериях, действующих в рамках научного или личностного объяснения и позволяющих предположить, что объекты (вещества, события, состояния и т. д.) или основания не имеют дальнейшего объяснения с помощью факторов, действующих в данное время, а потому любое объяснение на их основе является завершенным, мы можем прийти к вполне корректному заключению. Оно состоит в том, что критерии, позволяющие предположить, что факторы не имеют дальнейшего объяснения (научного или личностного) на основе факторов, действующих в данное время, а потому любое из этих объяснений является полностью завершенным объяснением (а не просто завершенным объяснением в рамках научного или личностного типа объяснения), а любая попытка выйти за рамки имеющихся у нас факторов не даст прибавки объяснительной силы или предварительной вероятности. Вы достигаете такой теории, что если попытаться объяснить существование и действие включенных в нее факторов, то в любом случае получите теорию, которая больше ничего не объясняет и не обладает большей предварительной вероятностью (в частности, она не проще), чем та теория, которая у вас уже есть; или же, если полученная новая теория задействует больше одних факторов, то у нее будет меньше других.

А теперь, ввиду значимости этих положений, выразим их в символической форме. Мы имеем в качестве данных феномены e . Они (e) будут включать некоторые объекты e_1 , которые, возможно, объясняют другие объекты e_2 , а также, возможно, некие объекты e_3 , которые не имеют объяснения. Мы выдвигаем объяснения на основе новых причин и оснований только для тех вещей, которые их еще

не имеют на основе феноменов, формирующих наши данные. Таким образом, мы не постулируем новые объекты, входящие в e_2 , а делаем это только для e_1 (и e_3). Мы можем постулировать гипотезу h как объяснение e_1 . h должно исключать e_1 (а также e_2) — $P(e_1|h \& k)$ должна обладать значительной степенью вероятности (k будет тавтологичным фоновым знанием). Прибавка объяснительной силы здесь будет в той степени, в которой h ведет нас также и к ожиданию e_3 — $P(e|h \& k) > P(e|e_1 \& k)$. Прибавка предварительной вероятности здесь будет в той степени, в которой постулированное новое объяснение приведет нас к более простой картине мира — $P(h|k) > P(e_1 \& e_3 \& \neg h|k)$. В той мере, в которой есть основания предполагать, что не существует такой h , которая ведет к повышению либо объяснительной силы, либо предварительной вероятности, возможно, что $(e_1 \& e_3)$ представляют собой конечные грубые факты. Но в той мере, в которой существует h , которая ведет к прибавке либо объяснительной силы, либо предварительной вероятности без соответствующего понижения второго фактора, мы должны постулировать ту гипотезу, для которой прибавка будет наибольшей. Она будет вероятно истинной.

APPENDIX

ФОМА АКВИНСКИЙ И ДУНС СКОТ О РЕГРЕССЕ ОБЪЯСНЕНИЯ

На данном этапе, возможно, будет полезно сравнить введенную мною терминологию и полученные мною результаты с теми, к которым пришли Фома Аквинский и Дунс Скот — немногие философы прошлого, уделявшие большое внимание вопросу объяснения одного доказательства через другое, а также это другое, в свою очередь, с помощью следующего. Во-первых, Аквинат и Скот имели дело только с причинами («что»), а не с основаниями («почему»), и под причинами они подразумевали не события, а объекты (субстанции), состояниями которых являются события. Далее, они рассматривали причины, которые можно упорядочить в последовательности. A вызывается причиной B , B вызывается C , C вызывается D и т. д. Они различали последовательности двух видов: сущностно (эссенциально) упорядоченные причины и акцидентально упорядоченные причины. Скот поясняет, что

...в случае эссенциально упорядоченных причин второе зависит от первого именно в самом акте каузальности. В случае акцидентально упорядоченных причин этого нет, хотя второе может зависеть от первого в своем существовании или каким-то иным способом¹⁰.

Фома и Скот в качестве примера цепочки сущностно упорядоченных причин рассматривали камень, палку и руку, когда движение руки заставляет палку двигать камень. Палка зависит от руки не в своем существовании, но в своем действии, заставляющем камень двигаться. В качестве примера акцидентально упорядоченных причин они рассматривают ряд предков: сын, отец, дед, прадед и т. д. Здесь каждое звено зависит в своем существовании от предыдущего, но не в последующем действии: дед не заставляет отца родить сына. Тогда причины, которые находятся в любой цепочке полного объяснения, будут представлять собой последовательность сущностно упорядоченных причин, и наоборот. Последовательность акцидентально упорядоченных причин в объяснении возникновения существования не дает полного объяснения настоящего (present) существования или действия. Скот утверждает, что любой ряд сущностно упорядоченных причин должен быть цепочкой синхронных причин. Но нельзя сказать, что всё это интуитивно ясно. Почему не может быть причин, действующих издалека в темпоральном отношении? Почему *A* не может сделать что-то по отношению к *B* две секунды спустя? Фома утверждает, что естественная причина (natural reason) не может выявить невозможность бесконечного регресса акцидентально упорядоченных причин, а потому не может обнаружить, что мир имеет причину во времени. Я согласен с ним в том, что, возможно, для последнего положения нет достаточного дедуктивного доказательства, но тем не менее, может быть достаточное индуктивное доказательство¹¹. Однако, наше внимание, как и у Аквината, при доказательстве существования Бога сосредоточено на последовательности сущностно упорядоченных причин (и в этом случае каждое звено цепочки причин зависит от первого звена, от Бога, не только в некотором действии, но и в своем существовании).

Фома утверждает, что не может быть бесконечного регресса сущностно упорядоченных причин. Настоящее (present) действие *A* может быть следствием действия *B*, которое, в свою очередь, может

быть следствием действия C , но эта последовательность, говорит Фома, не может продолжаться *ad infinitum*¹². По-видимому, Фома полагает, подобно Скоту, что любые причины, полностью ответственные за E , синхронны с E . Как я уже отметил, Фома не уделяет большого внимания цепочкам оснований, но в отношении них мы могли бы выдвинуть похожий тезис. В этом случае мы можем выразить всё это в отчетливой форме, в форме тезиса, который он бы, полагаю, одобрил как тезис о том, что каждый феномен, имеющий полное объяснение, имеет и завершенное объяснение. Согласно этому тезису, если существует полное объяснение E через C и R , тогда, если существуют какие-то факторы, от которых зависит текущее действие C и R , вы можете найти целый ряд факторов, не имеющих объяснение на основе синхронных факторов.

Аквинат утверждает, что может доказать свой тезис о том, что невозможен бесконечный регресс сущностно упорядоченных причин на априорных основаниях, однако не вполне ясно, в чем состоит его доказательство. Паттерсон Браун¹³ утверждает, что оно состоит в следующем. Сущностно упорядоченная каузальность¹⁴ транзитивна. Если W является причиной X , а X является причиной Y , то W является причиной Y . Если V в свою очередь является причиной W , тогда V является причиной Y и так далее. Браун предполагает, что это доказательство состоит в том, что до тех пор, пока этот ряд V , W , X , Y продолжается в прошлое, мы не можем обнаружить реальную причину E . До тех пор, пока мы не достигнем первой причины, мы не получим «аристотелевского объяснения» E . Если доказательство Фомы состоит в этом, то, на мой взгляд, оно страдает «ошибкой комплетиста», которую я упоминал раньше. Разумеется, если C является причиной E , то оно действительно объясняет возникновение E , даже если само C нуждается в объяснении. Представим длинный поезд, в котором каждый вагон заставляет двигаться следующий. Разумеется, движение последнего вагона будет полностью объясняться движением предпоследнего, даже если для этого придется объяснять другие вещи.

Мне неизвестно достаточное априорное доказательство тезиса Фомы о том, что бесконечный регресс сущностно упорядоченных причин невозможен, и вследствие этого тезиса, что любой феномен, имеющий полное объяснение, будет иметь и завершенное

объяснение. Тем не менее, этот тезис может быть истинным, но до тех пор, пока это не доказано, мы не должны считать, что это так. Бесконечно длинный поезд, в котором каждый вагон с помощью своего собственного движения одновременно приводит в движение следующий вагон, *кажется* когерентным допущением. К тому же, хотя, может быть, нет достаточного априорного доказательства, чтобы показать, что феномены, имеющие полное объяснение, всегда будут иметь и завершённое объяснение, может быть, в отдельных случаях удастся показать, что это возможно. Эта глава была посвящена доказательству последнего тезиса и выдвигению оснований для суждения в отдельном случае, что некоторое объяснение является завершённым.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Имеется в виду сочинение Д. Юма «Диалоги о естественной религии» (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779). — *Пер.*

² Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 414.

³ Там же. С. 417.

⁴ *Explanans* (лат.) — объясняющая [часть].

⁵ Утверждение «причина *C* действует во времени, вызывая *E*» нужно интерпретировать с осторожностью для того, чтобы не трактовать его ни как буквально синхронную причинность (период действия *C* точно совпадает с протяженностью *E*), ни исключить ее. Это [замечание] связано с тем, что некоторые мыслители (включая и меня) полагают, что буквально понятая синхронная причинность логически невозможна, поскольку обратная причинность (причина, вызывающая более раннее действие) логически невозможна (мои доводы в пользу этой точки зрения см.: *Swinburne R. The Christian God. Oxf., 1994, p. 82*). «Причину, действующую во времени» нужно также интерпретировать с учетом того обстоятельства, что действие причины и возникновение ее результата — это события, которые занимают некоторое время (последнее — некий период времени, каким бы коротким он ни был). Итак, я предполагаю, что мы понимаем под *C*, действующей в *t* для того, чтобы вызвать *E* в *t*, каждый отрезок (каким бы маленьким он ни был) действия *C* в период времени, включающий *t*, вызывающий отрезок *E*, где действие *C* и *E* оба заканчиваются в одно и то же мгновение (тогда, каким бы маленьким ни был любой финальный отрезок действия *C*, там будет некоторый, еще более короткий, отрезок *E*, причиной которого он является, и при этом каждый начальный отрезок действия *C*, каким бы маленьким он ни был, будет воздействовать на некий отрезок *E*).

⁶ Может случиться так, что, несмотря на то, что *C* и *R* обеспечивают полное объяснение *E*, либо *C*, либо *R*, либо оба они не имеют полного объяснения на основании факторов, проявляющихся во время их действия, а имеют лишь частичное такое объяснение. Поскольку существует предел любой регрессии частичного объяснения, тем не менее, согласно моей дефиниции, это будет завершённое объяснение *E*. Предположим, что событие *B* (благодаря закону *S*) отчасти объясняет синхронное возникновение *C*, но при этом ни *B*, ни *S* не имеют объяснения (полного или частичного) на основе факторов, действующих во время их возникновения; тогда завершённое объяснение возникновения *E* обеспечивается совместно *B*, *C*, *R* и *S*.

⁷ Слово «вечный» (eternal) я понимаю в смысле «вечносущий» (everlasting). Третья возможность состоит в том, чтобы рассматривать Бога как существо, пребывающее вне времени (вневременное). Но в этом случае трудно понять Его в качестве Творца. Я показываю несостоятельность этой позиции, а также в полной мере развиваю две предыдущие точки зрения в последних четырех главах «Когерентности теизма».

⁸ Ньютоновские размышления об этом см.: *Newton I. Optics. Queries*, 29, 30, 31.

⁹ И разумеется, многие из них так и думали. Вспомним «Оду» Эдмунда Галлея, предпосланную «Принципам», а также знаменитые стихи Александра Попа:

Был этот мир глубокой тьмой окутан.

Да будет свет! И вот явился Ньютон (*пер. С. Я. Маршака*).

¹⁰ См.: *Duns Scotus Opus Oxoniense*, I, Dist. II, Q1. Я признателен за тщательный анализ этого фрагмента и схоластических терминов, которые я обсуждаю в этом приложении, Паттерсону Брауну (см.: *Brown P. Infinite Causal Regression // Philosophical Review*, 1966, vol. 75, p. 510–525).

¹¹ Обсуждение этого вопроса см.: *Swinburne R. Space and Time*. Oxf., 1981 (2-е изд., гл. 15).

¹² До бесконечности (лат.).

¹³ *Brown P. Ibid.*, p. 522.

¹⁴ Браун подробно рассматривает только случай «действия», т. е. «движущей причины», но утверждает, что его анализ применим и к другим видам причинности. Поэтому, пересказывая Брауна, я буду употреблять главным образом термин «причина», а не «действие».

ГЛАВА 5

ВНУТРЕННЯЯ ВЕРОЯТНОСТЬ ТЕИЗМА

Итак, мы видим, что теист утверждает, что различные феномены, которые он задействует в обосновании теизма, требуют объяснения, и он утверждает также, что теизм позволяет нам понять, почему они возникают и сами по себе являются гораздо более естественной остановкой для объяснения, чем изначальные феномены. Из доказательства последней главы видно, что истинность этого утверждения зависит от того, насколько велика предварительная вероятность теизма и его объяснительная сила в отношении этих феноменов. В этой главе я буду рассматривать предварительную вероятность теизма. Если мы предположим, что все наши эмпирические данные требуют объяснения, то наше фоновое знание будет простой тавтологической данностью, и потому наше внимание будет сосредоточено на проблеме внутренней вероятности теизма, и это, как мы увидим, является основным параметром при решении вопроса о простоте гипотезы.

В данной главе я представлю гипотезу теизма гораздо более подробно, чем в 1 главе и исследую вопрос о том, насколько простой является эта гипотеза¹.

ПРИРОДА БОГА

Определение теизма, данное на с. 30, включает в себя следующее. Бог — это дух, представляющий собой вездесущую бестелесную личность, которая существует, существовала всегда и будет существовать. В конце 2 главы я пояснил, что означает утверждение о Боге, что Он бестелесный. В сущности, сказать о Боге, что Он бестелесный, значит утверждать, что не существует некое количество материи, которым Он может управлять только посредством своих основных действий и только через которое Он узнает о действиях,

происходящих где-то еще. Напротив, сказать, что Бог — это вездесущий дух, значит сказать, что Он знает обо всех действиях, происходящих где бы то ни было, независимо от непосредственного знания о чем-либо, и может управлять с помощью основных действий всем и повсюду (в этом или в любых других мирах) независимо от непосредственного воздействия на что-либо. Бог — творец всех вещей в том смысле, что для всех существующих логически возможных вещей (кроме самого себя), Он сам создает их или позволяет другим существам вызывать их существование. Таким образом, Он — источник бытия и силы всех других субстанций. К примеру, Он ответственен за прошлое, настоящее и будущее существование материальных объектов и законов природы, которым они следуют, а также за существование личностей и их способностей (сил). И какое бы еще логически возможное существо ни было — будь то ангелы или бесы, — и какие бы иные миры ни существовали, Он — источник их существования и поведения, поддерживающий в других существах способность (силу) вести себя так, как они себя ведут. Некоторые мыслители утверждают, что Бог создал мир в первый момент его истории, затем установил в нем законы, по которым он будет действовать, а затем предоставил мир самому себе. Это точка зрения деиста. В противоположность этой точке зрения развивая теистическую позицию, я утверждаю более ортодоксальный взгляд, согласно которому Бог в каждый момент истории мира ответственен за каждое действие, произошедшее в этот момент. Разумеется, еще более ортодоксальный теист скажет, что если мир или что-либо еще имеет начало своего существования, то именно Бог вызвал это начало или позволил другим существам его вызвать. Бог совершенно свободен в том смысле (который я ввожу в определение), что ничто никаким образом не может каузально воздействовать на Его выбор. Иными словами, какой выбор Он сделает, какое намерение Он изберет, зависит только от Него самого в момент выбора (хотя Он может осуществить и особое намерение, например, исцелить вас от рака, для того, чтобы исполнить другое намерение — ответить на мои молитвы).

Бог является всемогущим в том смысле, что (грубо говоря) Он может сделать всё, что логически возможно. Оговорка в последнем пункте важна. Есть некоторые явные состояния, описание которых содержит в себе логическое противоречие, например, чтобы я одно-

временно существовал и не существовал. Бог не может вызвать такое состояние не потому, что Он слаб, а потому что дескрипция «я, существующий и не существующий в одно и то же время» в действительности описывает состояние, которое само по себе не является когерентным. Есть также состояния, предположить существование которых было бы когерентно, но не когерентно предположить, что их создал Бог, потому что сама дескрипция Бога, вызывающего их, в действительности не будет описывать это действие. Например, «беспричинное состояние». Такое состояние логически возможно, но будет несообразно предположить, что это состояние вызвал Бог, так как Бог тогда будет причиной беспричинного состояния². Он всеведущ, во всяком случае, в том смысле, что Он знает в любое время всё, что логически возможно, чтобы Он знал в это время (возможно, существуют истинные высказывания о том, что логически невозможно, чтобы личность знала нечто в некоторый момент времени t , например, высказывания о свободных будущих действиях какой-нибудь другой личности. Тогда утверждать, что Бог всеведущ, не значит утверждать, что Ему известны эти высказывания). Он всеблагой — под этим я понимаю (для краткости), что Он всегда осуществляет морально лучшее действие (там, где оно есть) и не осуществляет морально плохое действие.

Теист полагает, что Бог обладает этими свойствами, описанными в некотором смысле как необходимые, и что Бог — в некотором смысле необходимое существо. Иными словами, Бог не может внезапно перестать быть, например, всемогущим. Поскольку Бог — это Бог, постольку Он всемогущ. Он не может также перестать быть Богом, оставаясь при этом тем же самым существом (как, например, премьер-министр может перестать быть премьер-министром, оставаясь при этом той же самой личностью). Далее, в то время как другие вещи существуют случайно или вследствие действия другого существа, Бог не может не существовать. Его существование не зависит ни от каких-либо других существ, ни от случайности. Но что значит «не может» в данном случае? И какого рода здесь «необходимость»? Мне кажется, что теист, если он почитает Бога подобающим образом, должен считать, что необходимость Бога — это самая сильная необходимость, которой описанное ранее существо могло бы обладать. Моя точка зрения на значение этого слова сле-

дующая. Сказать, что некое существо необходимо или сущностно обладает определенными качествами, значит сказать, что без этих качеств оно не могло бы существовать. А причину, по которой Бог с необходимостью обладает этими свойствами, я только что обозначил: обладание этими свойствами существенно для того, чтобы быть Богом. Предположим, что δ — это сущностное качество, при том, что личность, которая является δ , не может прекратить быть δ , продолжая при этом свое существование. Если использовать широко обсуждавшийся пример С. Крипке³, личность является сущностным качеством. Если Джон — это личность, то он не может быть кем-либо еще, потому что, если Джон перестанет быть личностью, он перестанет существовать. Назовем личностью Божественное Существо, которое является всемогущим, всеведущим, совершенно свободным, всеблагим и творцом всего сущего. Теист должен утверждать, что Бог — это существо, сущностное качество которого состоит в том, чтобы быть божественным существом⁴. Он не может перестать быть божественным без того, чтобы перестать быть Богом. В предположении о том, что одно из свойств личности является также сущностным свойством, обеспечивающим ее существование, нет ничего явно некогерентного. В этом-то и состоит необходимость принадлежности божественных свойств Богу. Однако несколько иные соображения должны быть высказаны относительно необходимости существования Бога.

Сказать, что пропозиция «Бог существует» необходима — это, на мой взгляд, значит сказать, что существование Бога является необъяснимым фактом: не в том смысле, что нам неизвестно его объяснение, а в том смысле, что его просто нет. Как мы поняли из 4 главы, пределы объяснения логически возможных вещей сами должны быть логически возможными. Однако мы также поняли, что есть два способа, с помощью которых можно разъяснить существование Бога в качестве необъяснимого факта. Первый способ состоит в утверждении, что сущность Бога — это вечная сущность. Бог — это существо такого рода, что если оно существует в любой момент времени, то оно существует всегда, и его существование всегда остается логически возможным фактом. Альтернативный способ состоит в утверждении, что божественная сущность — это временная сущность, и конечный факт — это не существование Бога как таковое,

а Его существование за некий период времени, не имеющее начала. Его последующее существование будет зависеть от Его сознательного выбора в каждый момент времени продолжать существовать дальше. Теизм традиционно занимает первую позицию, и я скажу несколько слов в ее пользу. В этом случае Бог будет обладать сильнейшим способом быть необходимым, совместимым с тем, что Он является логически возможным существом. Такое необходимое существование мы можем обозначить как фактически необходимое существование (в противоположность логически необходимому существованию). Я утверждаю в предыдущей главе, что если существование Бога является вечным, то любое завершенное объяснение феномена на основе того, что Бог является его причиной, будет также и окончательным объяснением.

ПРОСТОТА ТЕИЗМА

Такова, на мой взгляд, гипотеза теизма. Насколько она проста? Я собираюсь доказать, что это в самом деле очень простая гипотеза. Свое доказательство я начну с того, что покажу, каким образом божественные свойства, которые я обозначил выше, согласуются друг с другом. Объяснение в рамках теизма — это личностное объяснение. Оно объясняет феномены на основе действия личности. Личностное объяснение объясняет феномен как результат действия личности, осуществившей его благодаря своим основным силам, убеждениям и намерениям. Теизм постулирует Бога как личность, обладающую намерениями, убеждениями и основными силами, но личность очень простого рода, самого простого рода, какой только может быть личность.

Начнем с того, что теизм постулирует Бога в качестве одной личности⁵, не более. Постулировать одну субстанцию — значит сделать очень простое допущение. Он бесконечно могуществен, всемогущ. Это более простая гипотеза, чем та, в соответствии с которой Бог обладает определенной ограниченной силой (например, силой, достаточной, чтобы оформить материю, но недостаточной, чтобы ее создать). Точно так же проще предположить, что некоторые частицы обладают нулевой массой или бесконечной скоростью, чем то, что масса некоторых частиц составляет 0,34127 какой-то единицы

измерения, или скорость 301 000 км/с. В отличие от безграничности, границы требуют объяснения, почему определена именно эта конкретная граница. Как я отметил в 3 главе, ученые всегда предпочитают гипотезу бесконечной скорости гипотезе очень большой конечной скорости, если обе гипотезы в равной степени согласуются с фактами. И всегда предпочитают гипотезу о том, что некоторые частицы обладают нулевой массой, гипотезе о том, что они обладают очень маленькой массой, если обе гипотезы одинаково согласуются с фактами. В предположении нуля и бесконечности есть некая ясность, чего нет в случае предположения конкретного финитного числа. К тому же, личность с нулевыми силами и не личность вовсе. Поэтому постулируя личность с бесконечной силой, теист постулирует личность с самым простым возможным видом силы.

Убеждения Бога обладают таким же свойством бесконечности. Человеческие личности обладают немногими конечными убеждениями, некоторыми истинными, некоторыми ложными, некоторыми подтвержденными, некоторыми — нет. В той мере, в которой они являются истинными и подтвержденными (или хотя бы подтвержденными каким-нибудь образом), убеждения становятся знанием. Последнее кажется наиболее согласующимся с Его всемогуществом, поскольку всемогущее существо обладает убеждениями, которые становятся знаниями. Не имея истинных убеждений о следствиях ваших действий, вы не сможете реализовать ваши намерения. Истинные убеждения не станут знаниями только в том случае, если они случайно истинны. Но, поскольку божественные свойства присущи с необходимостью, убеждения Бога не могут быть ложными, а значит и не могут быть случайно истинными. И если всемогущее существо обладает знанием, то самой простой гипотезой будет предположение, что всемогущее существо ограничено в своем знании, как и в своей силе, только логикой. В этом случае оно будет обладать всем логически возможным знанием, которым может обладать личность, иными словами, будет всеведущим.

Поскольку личность действует, она должна обладать намерениями. Личность будет всемогущей в том смысле, что какое бы действие (логически возможное) она ни вознамерилась совершить, это действие будет успешно выполнено, а также всеведущей в том смысле, что она знала, что все (логически возможные) действия были доступ-

ны для всемогущего существа и были предопределены его намерениями. Ее намерения могут определяться каузальными факторами, находящимися вне ее контроля или, во всяком случае, как у людей, сильно зависеть от них. Однако если личность предопределена к каким-то специфическим действиям (или имеет врожденную вероятностную склонность), это означает, что склонность действовать определенным образом «встроена» в нее. Но личность с врожденной подробной спецификацией ее действий является гораздо более сложной, чем личность, чьи действия определяются только ее собственным беспричинным выбором в сам момент выбора. Такое существо я назову совершенно свободным. Постулируя совершенную свободу Бога, теизм делает наиболее простое предположение относительно Его выбора намерений.

Сущностно всемогущая, всеведущая и совершенно свободная субстанция является пределом заверщенного объяснения. Какое может быть у действия дальнейшее объяснение, если некое положение дел *E* объясняется тем, что оно вызвано Богом благодаря Его силам, убеждениям и намерению вызвать *E*? Силы Бога следуют из Его всемогущества, Его убеждения — из Его всеведения, а Его намерения (если они вообще из чего-то следуют) могут следовать только из Его некоего более широкого намерения. Самое широкое намерение Бога не имеет иного объяснения, кроме того, что Он выбрал это намерение: из Его совершенной свободы следует, что только одна причина воздействует на Него в момент этого выбора. Всемогущество, всеведение и совершенная свобода Бога внутренне присущи Его существованию в том смысле, в котором мы предположили, что эти качества принадлежат божественной сущности. Но Его бытие не может зависеть от какого-либо временного фактора, который обуславливает Его существование или позволяет Ему существовать, поскольку, если Его существование зависит от некоторого фактора, отличного от Него самого, то этот фактор будет независим в своем существовании от Него (поскольку в противном случае возникнет круг в каузальности)⁶. Но если этот фактор не зависит от Бога, то Бог не сможет обуславливать ни его существование, ни его несуществование, а это значит, что Он будет не всемогущ. Он с необходимостью является пределом заверщенного объяснения. Явно проще предположить, что окончательный принцип объяснения, окончательный источник всех

вещей всегда был один и тот же, а значит, Бог существовал всегда, чем предположить, что только, скажем, в 4004 г. до н. э. Бог возник и получил господство. Но за исключением случая, когда сущность Бога является вечной сущностью, вечность Бога будет проистекать не только из Его существования, но и из Его существования на протяжении не имеющего начала промежутка времени (a period of beginningless time). Это гораздо более сложное предположение: существование Бога помещается внутрь объяснения феноменов. Но если Бог — это вечная сущность, тогда любое завершённое объяснение феноменов на основе действия Бога будет также и окончательным объяснением, поскольку существование Бога во времени следует из Его вечного существования и не требует объяснения на основе Его предыдущего существования и предыдущего выбора. Таким образом, самый простой Бог — это действительно необходимый в том смысле, который был определен выше.

Я утверждаю далее, что приписываемые Богу свойства, которыми Он обладает, — быть вездесущим духом, быть творцом всех вещей, а также (в случае в высшей степени правдоподобного предположения) быть всеблагим — всё это следует из Его всемогущества, всеведения и совершенной свободы. Его обладание первыми двумя свойствами достаточно легко показать. Если Бог всемогущ, тогда Он должен мочь управлять с помощью основных сил всем и повсюду. Если Бог всеведущ, Он должен знать, что происходит повсюду. Если в Своем знании Он зависит от действия нервных окончаний или глаз, тогда, в том случае, если бы это были обычные нервы и глаза, Его знание было бы ограниченным. Но поскольку, *ex hypothesi*⁷, всеведение Бога является Его сущностным свойством, это не может произойти. Следовательно, Бог — это вездесущий дух. Поскольку Бог всемогущ, Он может предотвратить любое событие, если таков будет Его выбор. А значит, всё, что случается, — случается, потому что Он это создал или позволил этому случиться. Следовательно, Он — творец всех вещей в том смысле, который я обозначил.

Далее, если занять определенную позицию относительно статуса моральных суждений, всеблагость Бога дедуктивно следует из Его всеведения и совершенной свободы. Эта позиция состоит в том, что моральные суждения, оценивающие действие как морально хорошее или морально плохое, являются либо истинными,

либо ложными высказываниями. Разумеется, истинность этой позиции — это спорный философский вопрос⁸, но она очень правдоподобна. Безусловно, человек, заявляющий о том, что в гитлеровском истреблении евреев не было ничего морально плохого, высказывает ложное суждение. Поэтому я скорее буду предполагать, чем доказывать, что моральные суждения обладают истинностным статусом. Но если они не имеют истинностного статуса, это может помешать нам называть всеблагость свойством Бога, поскольку в отношении Него невозможно тогда будет высказать ни истинное, ни ложное суждение, например, о том, что Он совершил неморальное плохое действие. Если моя позиция правильна, то из нее следует, что всеведущее существо будет знать об истинности всех моральных суждений, иными словами, будет знать обо всех моральных суждениях, истинны они или ложны. А теперь я продолжу доказательство того, что тот агент, который является совершенно свободным (в том смысле, что ничто причинно не влияет на его выбор), с необходимостью будет делать то, что, согласно его убеждениям, является морально лучшим действием или одним из одинаковых морально хороших действий, и не будет делать то, что он считает морально плохим действием. Отсюда следует, что если этот агент является еще и всеведущим, то он будет осуществлять морально лучшее действие (если таковое существует) или одно из одинаково морально хороших действий (если таковые существуют), а не морально плохое действие, поскольку с необходимостью его убеждения (знание) об их статусе будут истинными.

Для того чтобы осуществить действие, агент должен иметь основание для действия. Движение, вызванное агентом, не будет действием до тех пор, пока тот не имеет некоего основания вызвать его. Основанием может быть простая необходимость осуществить это действие, но обычно у агента есть какая-то дальнейшая цель, когда он совершает то или иное действие. Иметь основание для действия означает рассматривать некое положение дел как хорошее, а выполнение действия — как средство продвижения к этому состоянию и, следовательно, тоже само по себе хорошее. Если основанием для того, чтобы мне пойти в Оксфордский университет, было прочитать лекцию, я должен рассматривать как в некотором роде хорошую вещь то, что я прочитаю лекцию, и, следовательно, как хорошую вещь —

то, что я иду в Оксфорд. Если же я рассматриваю чтение лекции как никоим образом не хорошую вещь и считаю, что оно было бы совершенно бесполезным событием, тогда чтение лекции не должно стать основанием для того, чтобы я пошел в Оксфорд. Точка зрения, согласно которой для того, чтобы совершить некое действие, я должен (с логической необходимостью) рассматривать совершение его как в некотором роде хорошее — очень старая позиция, восходящая еще к Аристотелю, развитая Фомой Аквинским и возрожденная в наши дни, среди прочих, Стюартом Хэмпширом⁹. Бог, как и человек, не может так действовать. Он должен иметь цель Своего действия и знать, что оно является в чем-то хорошим. Поэтому Он не может делать то, что не считает в некотором роде хорошим. Это не физическая невозможность, а логическое ограничение. Ничто не может считаться действием Бога до тех пор, пока Бог не счел осуществление этого как в некотором роде хорошее.

Итак, для многих действий есть основания их делать и есть основания их не делать: в чем-то будет хорошо, что агент их осуществит, а в чем-то будет хорошо, если он воздержится от их осуществления. Будет хорошо, если я посмотрю телевизор, потому что мне это нравится, но это будет плохо, потому что тогда я перестану читать книгу. Для правительства будет хорошо снизить налоги, поскольку это позволит людям сохранить часть своих денег, но это будет и плохо, поскольку снижение налогов подстегнет инфляцию и социальное неравенство. Часто, а возможно, всегда, нет объективных критериев, в соответствии с которыми можно было бы сравнивать конкурирующие основания: невозможно сказать, что, взвесив всё, сделать *A* будет лучше, чем отказаться от этого действия, или наоборот. В таком случае, человек, который делает *A*, должен быть не менее чувствительным по отношению к объективным ценностям, чем тот, кто воздерживается от совершения *A*. Иногда конкурирующие основания можно сравнить объективно: очевидно, что иногда совершение *A* будет безусловно лучше, чем уклонение от него (лучше, когда все основания учтены), и наоборот. Говоря, что одно действие морально лучше другого, я подразумеваю, что оно целиком и повсюду лучше. Говоря, что некое действие является морально хорошим, я подразумеваю, что безусловно лучше его выполнить, чем уклониться от него, и что существуют важнейшие основания для его выполнения. А ко-

гда я говорю о том, что действие является морально плохим, я имею в виду, что безусловно лучше воздержаться от его выполнения, чем выполнить его, и что существуют важнейшие основания для этого. Иногда сопоставление оснований приводит к тому, что лучше выполнить одно действие, чем воздержаться от него, лучше воздержаться от второго действия, чем сделать его, лучше сделать третье действие, чем четвертое, и всё это будет сопровождаться истинными суждениями о том, какие действия являются морально хорошими, морально плохими или лучшими, чем другие (поскольку все мои дальнейшие рассуждения будут связаны с понятиями морального блага и морального зла, я буду часто опускать слово «моральный»). Иногда одно действие может оказаться лучшим. Сегодня, возможно, для меня лучше всего было бы пойти на прогулку, поскольку я получу от этого удовольствие и в то же время прогулка повысит качество моей дальнейшей работы. Иногда лучшее действие может оказаться также и морально обязательным, таким, не выполнив которое, я буду виноват. Сдерживать обещания и говорить правду (по крайней мере, в нормальных обстоятельствах) является обязательным, и обычно лучшим действием будет выполнение любых обязательств¹⁰. Но лучшее действие не всегда является обязательным. Для солдата лучшим действием может быть спасение жизни товарища ценой своей жизни, но он не обязан это делать — это действие, превышающее требование долга. Такие действия поощряются, но в том, что их не совершают, нет вины. Бывают ситуации, когда нет единственного лучшего действия. Возможно, лучшим действием будет пожертвовать £ 1 000 (в сущности, всё, что я могу потратить) на нужды образования, но в равной степени лучшим действием будет пожертвовать эти деньги на нужды здравоохранения, но я не могу отдать их и туда, и туда. Агент, силы которого отличаются от наших, в некотором отношении неограничен: он часто может попадать в ситуацию, когда не только нет лучшего или одинаково хорошего действия, которое он мог бы выбрать, но для каждого хорошего действия, которое он мог бы сделать, существует несовместимое с ним лучшее действие, которое он мог бы сделать вместо него. Рассмотрим ситуацию с художником, который может создать столько великих картин, сколько захочет. Похоже, как бы много он ни писал картин, будет лучше, если он напишет больше. Даже если бы он создал бесконечное число картин, он мог бы создать

еще больше. Всё, что бы он ни делал в этой ситуации, — это хорошее действие, даже несмотря на то, что оно и не является лучшим.

Однако возможна ситуация, когда бесконечные множества возможных действий распадаются на виды, и при этом будет лучше, если агент выполнит некое действие одного вида (возможно, превышающее некий минимальный уровень добра), чем любое действие другого, несовместимого с ним вида. Предположим, что живописец может писать симфонии так же хорошо, как писать картины. В отношении симфоний, так же, как и в отношении картин, будет чем больше, тем лучше. Предположим также, что для этого живописца лучше написать несколько симфоний наряду с картинами, чем только несколько картин. В этом случае он может осуществлять лучший вид действия, создавая как симфонии, так и картины, даже если он при этом не выполняет лучшего действия того вида. Возможна также ситуация, когда два или более видов действия (ни один из которых не лучше другого) таковы, что будет лучше, чтобы агент совершал действие одного из этих видов (возможно, превышающее некий минимальный уровень добра), чем любое действие другого несовместимого с ним вида. Тогда предыдущие виды будут равны лучшим видам действия, каждое из которых может оказаться не лучшим действием. Предположим, что живописец может написать столько картин, сколько захочет, *либо* написать столько симфоний, сколько захочет, *либо* написать столько романов, сколько захочет, но не может написать столько же романов, сколько и симфоний. Тогда он может выбирать из трех видов действия: писать только картины, писать картины и писать симфонии, писать картины и писать романы. Далее, предположим, что если он выберет действие одного из двух последних видов, это будет лучше, чем любое действие первого вида, но при этом ни при каких обстоятельствах не будет лучше, если он осуществит некое действие одного последнего вида, чем совершит любое действие другого последнего вида. В этом случае будет два равных лучших вида действия, но ни одного лучшего [действия] любого вида.

Как мы уже поняли, агент, совершая действие *A*, должен иметь основание для этого, должен считать, что он при этом делает нечто хорошее. Может ли агент все же совершить *A*, даже если он полагает, что лучше было бы воздержаться от совершения этого действия? В этом случае нам следует предположить, что некто может считать

выполнение *A* хорошим в каком-то одном отношении (например, оно доставляет ему чувственное удовольствие), воздерживаться от выполнения *A*, считая это воздержание чем-то хорошим в другом отношении (например, оно поселит бесконечное умиротворение в чьей-то душе), или, понимая, что уклонение от выполнения *A* во всех отношениях лучше, чем выполнение *A*, и, тем не менее, все-таки совершить *A*. Предполагая случай такого рода, мы можем усомниться в том, действительно ли агент считает отказ от выполнения *A* целиком и полностью лучшим действием, чем выполнение *A*. К тому же, иногда мы готовы допустить, что ситуация может быть такого рода. Мы допускаем, что некто может совершить действие, которое он считает хорошим только в некотором отношении, а в каком-то другом отношении — плохим. Однако, хотя мы и принимаем это допущение, нам ясно, что здесь требуется некоторое объяснение. Если некто действительно согласен с тем, что отказаться от совершения *A* будет лучше, чем совершить *A*, тогда он сознаёт, что у него есть достаточное основание для отказа от совершения *A* и недостаточное основание для совершения *A*. Разумные соображения четко указывают в одном направлении, и тем не менее, агент движется в другом. К тому же, сказать, что некто сознаёт, что у него есть основания для того, чтобы совершить нечто — значит сказать, что если не существует равных достаточных оснований для того, чтобы не делать это, и если никакие иные факторы, чем эти основания, не влияют на него, то он будет это делать. Мы не поймем агента, который, утверждая, что сознаёт «важнейшие причины» для отказа от *A*, а также утверждая, что ничто иное (кроме создаваемых им причин) на него не влияет, тем не менее сделает *A*, поскольку, если последнее утверждение воспринимать всерьез, то что именно может иметь в виду агент, говоря, что он сознаёт «важнейшие причины» для уклонения от совершения *A*? Явно не то, что мы обычно подразумеваем, поскольку обычно понимание оснований для выполнения чего-либо подразумевает сознательную склонность *ceteris paribus*¹¹ выполнить это. Таким образом, сказать о ком-то, что он сознаёт, что у него есть важнейшие основания для отказа от выполнения (или для выполнения) действия *A*, — значит сказать, что в той мере, в которой никакие факторы, кроме этих оснований, не влияют на него, он будет отказываться от *A* (или выполнять *A*, в зависимости от случая).

Если вы сказали, что понимаете, что в любом случае для вас будет лучше пойти домой, а не в кино, и затем вы идете в кино, мы должны предположить, что либо вы лгали, либо передумали, либо какие-то дополнительные факторы повлияли на ваше решение. Необходимо дать объяснение такому поведению не только на основании ваших убеждений об относительном качестве ваших действий, то есть его оснований, но также и с учетом желаний, латентных склонностей, приведших вас к тому, что вы не распознали достаточное основание для выполнения этого действия. Если некто имеет сильное желание, то будет вполне разумно предположить, что он сознаёт отказ от A как нечто во всех отношениях лучшее, чем выполнение A , но тем не менее намеренно делает A . Такие нерациональные факторы, которые агент не контролирует, объясняют «слабость воли», когда личность действует «против своего лучшего решения». Но предположение о том, что некто, не будучи подвержен дополнительным нерациональным факторам, влияющим на него, и считающий отказ от A во всех отношениях лучшим, чем выполнение A , тем не менее будет делать A — непоследовательно.

Из всего вышесказанного следует, что деятель, не подверженный нерациональным влияниям, то есть совершенно свободный, никогда не совершит действие, если будет считать, что удержаться от него будет в любом случае лучше, чем его совершить. Поэтому он никогда не сможет совершить действие, которое считает безусловно плохим, и особенно если он считает его морально неправильным. Совершенно свободный агент всегда будет совершать любое действие, относительно которого он убежден, что это лучшее действие из возможных для него. Если он убежден в том, что существует множество одинаково хороших несовместимых друг с другом доступных ему действий, каждое из которых будет лучше любых других несовместимых с ними действий, которые он мог бы совершить, он выполнит одно из первого множества действий. Это будут те действия, о которых он знает, что они одинаково хорошие. Но когда агент имеет перед собой бесконечное множество возможных действий, о каждом из которых он знает, что оно менее хорошее, чем другое, но при этом он уверен, что среди них нет лучших или одинаково хороших, из его совершенной свободы не следует, какое из этих действий он совершит. Однако может быть так, что агент убежден в том, что не-

совместимые действия этого бесконечного множества распадаются на виды, и при этом будет лучше, если он выполнит любое действие какого-то одного вида (по крайней мере, превышающее некий минимальный уровень добра), даже несмотря на то, что не существует лучшего действия этого вида, чем любое действие любого другого несовместимого с ним вида. Я предполагаю, что в этом случае он выполнит некое действие того лучшего вида, превышающего минимальный уровень добра, для которого у него есть больше оснований его выполнить, чем выполнить любое другое действие любого другого несовместимого с ним вида. Выполнение действия первого вида будет служить примером качественно лучшего вида добра, оно не будет лучше других действий только в количественном отношении. Если он убежден в том, что не существует лучшего вида действия, но есть два или больше видов действия, в отношении которых справедливо утверждение, что выполнить некое действие одного из этих видов (превышающее минимальный уровень) не лучше, чем выполнить любое действие другого из этих видов, но при этом лучше выполнить некое действие одного из этих видов (превышающее минимальный уровень), чем выполнить любое несовместимое с ним действие любого другого вида, тогда, полагаю, что он — по той же самой причине, — выполнит некое действие, относящееся к одному из первых (одинаково хороших) видов (превышающих какой-либо минимальный уровень). Всё это задает логические пределы, в которых может действовать совершенно свободный агент (в том смысле, в котором я определил это понятие). Если предположить, что действительно свободный агент может делать то, что он рассматривает как зло, просто так же, как то, что он считает добром, то в этом случае то, что он делает, не будет намеренным действием, не будет тем, что он собирался сделать по какой-то причине, но будет просто беспричинной реакцией. Когда я писал раньше о намерениях Бога и том, что они не имеют объяснения, это следует понимать в том смысле, что они не имеют каузального объяснения: никакая иная сущность, а также никакое его более раннее состояние никоим образом не влияют на его выбор, но Бог, тем не менее, будет руководствоваться достоинствами возможных выборов, то есть основаниями. К тому же, очень часто, может быть, почти всегда основание (reason) не обеспечивает единственно возможное лучшее действие Бога.

Итак, всеведущая личность будет знать моральные суждения, обладающие истинностным статусом. Ее суждения о том, какие действия являются морально плохими, а какие — морально хорошими, будут истинными суждениями. Поэтому совершенно свободное всеведущее существо может никогда не делать то, что является морально плохим и будет всегда делать то, что является лучшим действием, или в равной степени лучшим действием, или лучшим видом, или в равной степени лучшим видом действия (если таковые имеются). Так или иначе, всё, что следует из его природы — это то, что оно будет совершать хорошие действия. Поскольку не может существовать морально лучшее существо, чем существо этого рода, разумеется, будет справедливо назвать такое существо всеблагим. Так, всеблагость Бога (в обозначенном мною смысле) следует из Его всеведения и Его совершенной свободы. Я пришел к заключению, что теизм постулирует одну личность очень простого рода: личность, которая является сущностно всемогущей, всеведущей, совершенно свободной и вечной. Такая сущность будет с необходимостью вездесущим духом, творцом всех вещей и всеблагой.

Теистическая гипотеза постулирует не только самую простую исходную точку личностного объяснения (более простую, чем множество богов или бог с ограниченными возможностями), но и самую простую исходную точку объяснения существования мира со всеми его свойствами. В следующих главах я буду это подробно анализировать, но основной пункт состоит в этом. Научное объяснение в качестве исходной точки постулирует субстанцию или субстанции, которые являются причинами или причиной мира и его характеристик. Постулировать много субстанций или постулировать одну протяженную субстанцию (неизменно существующая вселенная или протяженная материя-энергия, из которой, без посредства Бога, все произошло) — значит постулировать больше сущностей, чем теизм. Наиболее простым исходным пунктом научного объяснения будет точечный (непротяженный) объект. Однако он будет обладать некими конечными характеристиками либо силы, либо предрасположенности своего действия (поскольку то, что он создаст, не будет ограничено рациональными соображениями), и потому не будет обладать простотой бесконечности.

Более того, если некая актуальная или постулированная сущность, отличная от Бога, обеспечивает завершенное (или окончательное) объяснение феноменов, то она нуждается в дополнении (в случае личности) специфическими силами, убеждениями и намерениями, или же (в случае неодушевленной субстанции) — специфическими силами и предрасположенностями к их действию. Нам нужны и причины «что», и причины «почему». Преимущество теизма состоит в том, что одно лишь существование Бога обеспечивает большинство этих дополнительных «почему». Силы и знания Бога являются частью Его простой природы, а Его всеблагодать обеспечивает намерения, которые Он создает: Он будет, как мы убедимся, всегда осуществлять лучшее или в равной степени лучшее действие или вид действий в той мере, в которой они являются таковыми, а не плохое действие. Бог избирает [нечто] к осуществлению на основе Своей способности узреть благодать вещей, и в той мере, в которой она обеспечивает Ему огромный выбор того, что можно осуществить, Он выбирает посредством «мысленной жеребьевки». Так, для теиста объяснение интуитивно заканчивается на том, что является наиболее естественной «остановкой» объяснения — на выборе агента. Когда мы делаем тот или иной выбор, нам кажется, что мы сами являемся источником скорее одного вызванного положения дел, чем другого. Разумеется, *возможно* некоторое объяснение того, почему мы сделали тот выбор, который сделали. Но мы и так понимаем то, что произошло, даже не имея этого предположения. Поэтому у нас есть привычное представление о возникновении множества вещей через выбор агента, и это представление естественно для данного контекста. Из этого следует, что само существование Бога влечет за собой большинство других элементов, включенных в полное личностное объяснение феноменов, требующее только добавления Его намерения в этот момент времени (ограничения Его возможных намерений связаны только с Его существованием как необходимо всеблагого существа). Как мы уже знаем, подобное полное объяснение будет также и окончательным объяснением.

В случае любой актуальной или постулированной неодушевленной субстанции нет оснований полагать, что она будет предрасположена к действию каких-либо сил тем или иным образом. Иными

словами, нет оснований считать, что неизменно существующая все-ленная или некая творящая вселенную сущность будет скорее одного типа, чем другого, или что она будет создавать мир скорее какого-то одного вида, чем другого. Напротив, благодать Бога (которая следует из Его других качеств) дает нам основание ожидать определенное устройство мира. И в том случае, если реальный мир (как я покажу далее) таков, каким мы ожидаем его увидеть, тогда теизм будет обладать значительной объяснительной силой. Чтобы постулировать альтернативную гипотезу такой же объяснительной силы, нам придется усложнить ту минимальную гипотезу, которую я уже обсуждал — неизменно существующая вселенная или точечный (непротяженный) объект, из которого всё произошло, — предположив, что они обладают набором дополнительных свойств (неизменная сущность определенного рода или творящая мир определенного рода), поскольку для нее нет истинных оснований, но лишь то, которое есть. Таким образом, даже если некая альтернативная актуальная или постулированная субстанция была бы такой же простой, как та, которую предполагает теизм, пришлось бы сделать множество усложнений для того, чтобы она обладала равной ему объяснительной силой.

Обратим внимание на характер постулируемой теистом связи между личностной каузальностью Бога и научной каузальностью. Бог всемогущ. Его сила не зависит от мозга и нервной системы. Его намерения осуществляются непосредственно, потому что в конечном счете они и есть существование вещей. Отсюда следует и существование материи, и действие законов природы¹². Существует простая связь между упомянутыми факторами этого личностного объяснения и тем, что они производят: из намерения Бога осуществить δ следует δ . Существование людей, наделенных мозгом, нервами, мускулами и т. д., а также законы природы, определяющие способ и границы их действия, — всё это относится к тому, что создал Бог. Существует подобная простая связь между знанием Бога и миром. Если p — истинное суждение о том, что знание некоей личности логически возможно, то Бог знает p . И хотя некоторые физические состояния мозга с необходимостью должны произойти в том случае, если человеческий агент должен иметь знание о внешнем мире и иметь намерения, которые на него воздействуют, тем не менее,

случай человеческого агента предполагает более простую модель, в которой такие ограничения отсутствуют.

И наконец, еще одно важное соображение относительно гипотезы теизма. Что действительно поставлено на карту в этих различных доказательствах, так это вопрос о том, должны ли мы, постулируя Бога, выходить за рамки различных феноменов, причиной которых Он является. Это вопрос о том, обладает ли гипотеза теизма достаточной предварительной вероятностью и объяснительной силой. Но если теизм действительно ею обладает, то сходный вопрос о том, должны ли мы выходить за рамки теизма для того, чтобы обеспечить завершенное объяснение, не возникает, поскольку если теизм истинен, тогда с логической необходимостью действие Бога обеспечивает завершенное и окончательное объяснение того, что теизм объясняет. Как мы уже убедились, из всемогущества и совершенной свободы Бога следует, что всё зависит от Него, в то время как Он не зависит ни от чего¹³. Если Бог накладывает отпечаток на всё в объяснении мира, тогда, очевидно, объяснение заканчивается на Нем.

Итак, теизму свойственна очень большая простота. А простота — это главная детерминанта внутренней вероятности. Мы знаем, что другая детерминанта — это узость диапазона. Не совсем ясно, каким образом мы должны оценивать теизм в соответствии с этим критерием. Подобно соперничающему с ним физикализму, теизм — это теория очень широкого диапазона, претендующая на то, чтобы объяснить мир и все его свойства. Однако я уже показал ранее на различных примерах, что на внутреннюю вероятность гипотезы с широким диапазоном гораздо больше влияет ее существенная простота, чем ширина ее диапазона. Может показаться *a priori* совершенно невероятным в отношении такой гипотезы, что должно существовать нечто полностью логически контингентное. Но, при том, что вообще что-то существует, существование простого вероятнее, чем сложного. Поэтому, если k — это просто тавтологическая данность, а h — гипотеза теизма, то даже если внутренняя вероятность теизма $P(h|k)$ низкая, она не будет почти такой же низкой как $P(h_n|k)$ для многих других гипотез h_n относительно существования мира и всех его свойств. Внутренняя вероятность теизма по сравнению с другими гипотезами очень высока именно вследствие своей величайшей простоты.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Эта глава почти полностью подытоживает взгляды, высказанные мною более полно и более строго в книгах «Когерентность теизма» (1993) и «Христианский Бог» (1994), гл. 6 и 7.

² Это крайне неадекватное описание сложного понятия. Более точное описание см.: *Swinburne R. The Coherence of Theism* (гл. 9).

³ См.: *Kripke S. A. Naming and Necessity*. Oxf.: Blackwell Publishing, 1980.

⁴ Я употребляю выражение «божественное существо» вместо нескладного выражения «личное основание бытия», которое использовалось мною в ранних изданиях и в «Когерентности теизма». «Божественное» теперь употребляется в немного отличном смысле от того, который употреблялся в «Когерентности теизма».

⁵ Если существование этой личности влечет за собой существование другой божественной личности (эту возможность я буду обсуждать в Дополнительном примечании 1), изначальная гипотеза от этого не будет менее простой. Простая гипотеза не становится менее простой из-за сложных заключений, следующих из нее. Но гипотеза о трех независимых божественных сущностях будет гораздо более сложной, чем теизм.

⁶ Этот аргумент будет более подробно обсуждаться в Дополнительном примечании 1.

⁷ *Ex hypothesi* (лат.) — гипотетически.

⁸ Я обсуждаю его в «Когерентности теизма» (гл. 11).

⁹ «Человек не может быть искренен в признании некоего направления действий полностью ошибочным, если он в то же самое время сознательно следует этому направлению действий» — *Hampshire S. Freedom of the Individual*. N. Y., 1965, p. 7.

Хэмпшир, Стюарт (Stuart Hampshire; 1914–2004) — британский философ, представитель аналитической философии. В книгах «Мышление и действие» (1959) и «Свобода индивида» (1965) утверждает зависимость свободы от осознания ментальных процессов. — *Пер.*

¹⁰ Волею случая агент может оказаться субъектом противоречащих друг другу обязательств, лишь одно из которых он в состоянии выполнить. Например, он может быть обязан выплатить два долга, в то время как у него есть деньги только для того, чтобы погасить один. В этом случае мы имеем дело с обязательством, выполнение которого не будет лучшим действием, поскольку в равной степени хорошим или лучшим будет выполнение второго обязательства. Обсуждение этой ситуации см.: *Swinburne R. Responsibility and Atonement*. Oxf., 1989, p. 35–37. Однако Бог никогда не попадет в такое положение, поскольку обязательства — это обязательства перед другими существами, а Бог как источник существования всех существ обеспечит (в качестве

лучшего действия) то, что Он никогда не попадет в ситуацию, когда Он будет обязан другим существам то, что не может выполнить.

¹¹ При прочих равных условиях (лат.).

¹² Теизм, разумеется, не настаивает (с моей точки зрения, совершенно ошибочно) на позиции окказионализма, согласно которой материальная субстанция или условия никогда не порождают воздействия, но все воздействия вызываются рациональными агентами, как правило, Богом. Окказионалист утверждает, что возгорание пороха не является реальной причиной взрыва: когда люди поджигают порох, настоящей причиной взрыва является Бог. Согласно гораздо более правдоподобной точке зрения, Бог является причиной действия научной каузальности: Он — настоящая причина возгорания пороха, которое является причиной взрыва. Окказионализм не просто пренебрегает очевидными данными опыта (о том, что физические объекты или их состояния часто являются причинами событий), но для теиста было бы безуспешным делом пытаться доказать бытие Бога от физического мира и его характеристик, отрицая при этом, что физические объекты часто являются причиной событий, поскольку наше понимание того, что некий объект является причиной некоего события происходит через экстраполяцию бесчисленных земных ситуаций, когда с очевидностью некий физический объект является причиной некоего события. Если в этих ситуациях действительно нет того типа причинности, который мы предположили, тогда наш критерий того, что очевидно для причинности, вводит нас в заблуждение, и мы тогда ошибемся, если будем использовать его, делая заключение о том, что Бог — причина существования мира или чего-либо еще.

¹³ Возможно, за исключением того, что, в свою очередь, зависит от Него: см. Дополнительное примечание 1 «Троица».

ГЛАВА 6

ОБЪЯСНИТЕЛЬНАЯ СИЛА ТЕИЗМА: ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ

РЕЗЮМЕ ПРЕДЫДУЩЕЙ АРГУМЕНТАЦИИ

В 3 главе я утверждаю, что вероятность гипотезы h относительно данных e и фонового знания k является функцией ее предварительной вероятности $P(h|k)$ и ее объяснительной силы ($P(e|h\&k) / P(e|k)$). В соответствии с теоремой Байеса:

$$P(h|e\&k) = P(h|k) P(e|h\&k) / P(e|k).$$

А теперь пусть h будет гипотезой теизма о том, что Бог существует, k будет простой тавтологической данностью (а значит, $P(h|k)$ будет внутренней вероятностью теизма), а e — данными, которые используются как в аргументах за, так и против теизма.

В 3 главе мы видели, что под релевантным критерием доказательства от e к h подразумевается достаточное 3-индуктивное доказательство, если (и только если) $P(e|h\&k) > P(e|k)$, и что это будет в случае, если (и только если) $P(e|h\&k) > P(e|\neg h\&k)$. Поэтому возникновение некоторых феноменов будет подтверждать (то есть повышать вероятность) существование Бога, если и только если вероятность возникновения этих феноменов будет выше в случае существования Бога, чем в противном случае. Насколько вероятно то, что эти феномены будут подтверждать существование Бога, будет зависеть только от того, высокой или низкой будет их вероятность (в правой части теоремы Байеса), и этот вопрос мы еще обсудим. Сила доказательства от e к h будет зависеть также от постоянного фактора $P(h|k)$, от объяснительной силы теизма в отношении этих феноменов, от того, насколько существование Бога повышает вероятность возникновения этих феноменов по сравнению с тем случаем, когда мы не предполагаем существование Бога.

Мы также поняли из 3 главы, что главная детерминанта внутренней вероятности h — это ее простота. В предыдущей главе мы увидели, что хотя $P(h|k)$ может быть низкой, она всё равно гораздо больше, чем вероятность многих других гипотез. Теизм постулирует Бога бесконечной силы, знания и свободы. Поэтому теизм представляет собой естественную остановку в объяснении, естественным кандидатом которой является грубый факт, объясняющий другие вещи, но сам не имеющий объяснения. Безусловно, остановка объяснения — это в высшей степени загадочная вещь. То, что в ней должно быть нечто логически контингентное, — это представляется нам чрезвычайно странным. Однако нечто логически контингентное там есть. Вопрос в том, предполагает ли мир и его процессы такую остановку в их объяснении. Должны ли мы выйти за пределы мира в поиске остановки объяснения? Или, хотя мы и вышли за пределы мира в поисках его объяснения, может быть, там вовсе не существует остановки объяснения? В соответствии с аргументацией двух последних глав, Бог в понимании теизма — это хороший кандидат на такую остановку в объяснении, в той мере, в которой мир и его действия (e), если они не поддерживаются Богом, имеют значительно более низкую внутреннюю вероятность ($P(e \& \neg h|k)$), чем существование Бога ($P(h|k)$), и потому первое гораздо больше нуждается в объяснении, чем второе, а если гипотеза теизма (в случае ее истинности) сильно повышает вероятность возникновения e , тогда ($P(e|h \& k)$) превосходит $P(e|\neg h \& k)$.

Более формально это будет выглядеть следующим образом. $P(e|k)$, внутренняя вероятность e , это сумма двух других вероятностей:

$$P(e|k) = P(e|h \& k) P(h|k) + P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k)$$

Первое слагаемое ($P(e|h \& k) P(h|k)$) просто повторяет верхнюю строчку теоремы Байеса. Второе слагаемое ($P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k)$) представляет собой вероятность существования e (мира) без Бога (то есть в случае несуществования Бога). Если этот второй член выражения имеет значение больше 0, тогда нижняя строка правой части теоремы Байеса с необходимостью будет иметь большее значение, чем верхняя строчка, а значит в целом (результат деления числителя на знаменатель) будет меньше 1, то есть не обязательно в отношении e будет

верно, что h . Будет ли $P(h|e \& k)$ очень большой (приближающейся к 1) или очень маленькой (0 или приближающейся к 0), зависит от того, будет ли второе слагаемое очень маленьким или очень большим по сравнению с первым слагаемым. Она будет очень большой, если оба элемента ($P(e|\neg h \& k)$ и $P(\neg h|k)$) будут большими, и будет уменьшаться в той мере, в которой они будут уменьшаться. Внутренняя вероятность того, что Бог не существует ($P(\neg h|k)$), это $1 - P(h|k)$. Если, как я предполагаю, $P(h|k)$ может быть очень маленькой (поскольку *a priori* невероятно, что вообще должно что-то существовать), тогда $P(\neg h|k)$ может быть очень большой. Так, значение $P(e|k)$ будет главным образом зависеть от $P(e|\neg h \& k)$, то есть от вероятности того, что мы будем иметь мир таким, какой он есть в случае, если Бог не существует. В следующих главах я буду рассматривать значения такой вероятности по отношению к разным e . Даже если $\neg h$, тем не менее e могло бы возникнуть, если бы либо некая сущность или сущности (неодушевленные или одушевленные), меньшие, чем Бог, осуществили его, либо могло бы возникнуть беспричинно как грубый факт. Предыдущее уравнение, выражающее предварительную вероятность пропозиции e , может быть переформулировано для того, чтобы выразить случай, когда эта вероятность будет суммой предварительных вероятностей различных теорий [объясняющих существование мира], причем каждая из этих предварительных вероятностей умножается на вероятность пропозиции e , которая обеспечивается данной теорией. Итак,

$$P(e|k) = P(e|h \& k) P(h|k) + P(e|h_1 \& k) P(h_1|k) + P(e|h_2 \& k) P(h_2|k) + \dots,$$

где h , h_1 , h_2 и т. д. таковы, что одна и только одна теория должна быть истинной. Среди этих теорий будет и теория о том, что e не имеет причины. В следующих главах я буду утверждать в отношении разных e , что вероятность того, что e возникло без причины, или его причиной была некая малая сущность или сущности (некая начальная сингулярность пространства-времени или некий пантеон малых богов), очень мала. В каждом случае это будут те же самые основания, которые мы обсуждали в 4 главе: в обоих случаях будет слишком сложно (слишком не-просто) найти и сформулировать остановку объяснения. И поэтому чем больше из-за своей простоты будет $P(h|k)$, по сравнению с предварительной вероятностью конкурирующих гипотез,

допускающих существование логически возможных вещей, тем больше будет апостериорная вероятность теизма $P(h|e\&k)$. Всё зависит от того, насколько внутренне вероятнее, что если вообще что-нибудь существует, то скорее существует Бог, чем не Бог или что-то другое.

ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ, КОТОРЫЕ ТВОРИТ БОГ

Оставшийся у нас термин — это $P(e|h\&k)$, то есть вероятность того, что мы обнаружим мир таким, какой он есть, в случае, если Бог существует. Итак, если Бог существует, e может возникнуть либо потому, что его создал Бог, либо потому, что Бог создал некое существо, поведение которого не предопределено и которое обладает силой, достаточной для того, чтобы создать e . Очевидный случай последнего варианта: это существо обладает осознанной свободой воли, то есть свободой выбора производить или не производить нечто (например, e), и при этом целокупность причин, воздействующих на это существо (например, влияющих на то, труднее или легче ему делать конкретный выбор), не полностью определяет его выбор. Бог по определению всемогущ. Он может вызвать любое логически возможное положение дел. Одним из логически невозможных для Бога дел является такая ситуация, при которой люди всегда бы свободно выбирали добро, то есть обладая свободной волей в момент выбора, они бы выбирали между добром и злом независимо от причин, влияющих на них. Будет ли Бог осуществлять то или иное логически возможное положение дел, зависит от Его выбора. Это следует из того представления о Боге, которое я развивал на основе определения, данного в предыдущей главе, в соответствии с которым Он будет совершать любое лучшее действие, одно из любого набора одинаково хороших действий или (если нет лучшего или одинаково хороших действий) некое действие лучшего вида или одинаково хорошего вида, или (если таковых не существует) некое хорошее действие, а не плохое.

Наше понимание того, что является хорошим, а что плохим, очень ограничено. Некоторые действия могут быть хорошими или плохими в силу внутренне присущих им качеств, к которым мы, будучи морально несовершенными существами, полностью невосприимчивы. Некоторые действия могут быть хорошими или плохими

в силу последствий, которые они влекут за собой, но о которых мы, будучи существами с ограниченными знаниями и умственными способностями, не имеем ни малейшего понятия. И все же, очевидно, что большинство из нас имеют некоторые представления о моральных ценностях. Когда мы считаем, что поступим хорошо, если накормим голодающего и поможем немощному, и что поступим плохо, если будем лгать и нарушать данные обещания (по крайней мере, при обычных обстоятельствах), мы выносим истинные моральные суждения. И мы в некоторой степени можем судить о том, были бы наши действия хорошими или плохими, если бы мы были другими существами, например, если бы мы были очень могущественными и создали людей, которые сейчас голодают. Из частных, конкретных случаев мы выводим суждения об общих моральных принципах, а также рассматриваем основания, опираясь на которые, мы судим о том, было ли то или иное действие плохим или превышающим требования долга. А затем мы можем понять, зависит ли доброта (или что-либо еще) этого действия от определенных характеристик данной ситуации, в которой находится агент, и от времени его действия, или же это действие будет хорошим для любого агента в любое время. Например, мы можем осознать, что хотя, возможно, было бы хорошо для меня и, возможно, также для вас, наказать моего ребенка за то, что он разбил ваше окно, но для совершенно постороннего человека взять на себя эту задачу не будет хорошим делом. Мы способны понять, что мое обязательство сдерживать обещание, данное вам, осталось бы неизменным, каким бы могущественным я ни был; это обещание осталось бы в силе, даже если я был бы всемогущим. Рассуждая о таких вещах, даже в отношении индивида, мы могли бы ошибиться. В этой книге обсуждается наше понимание многих других проблем, и во многих книгах, трактующих самые разные проблемы, мы сталкиваемся с ограниченными трактовками и с ошибками, но есть и такие, которые могут служить нам опорой. Мы можем сделать предварительные суждения (*tentative judgements*) в свете нашего понимания, которое оформилось во время нашего исследования — в отношении данного случая как в отношении вообще всех случаев [такого рода], — учитывая возможность исправить их в дальнейшем. Но было бы совершенно невозможно предположить, что наше понимание морального добра и зла целиком ошибочно.

А если бы оно было таковым, то я не уверен в том, что мы вообще должны были бы обладать каким-либо понятием *морального* блага¹.

Итак, дана некоторая идея морального блага, а также у нас есть некая идея о типах миров, которые Бог, если Он существует, мог бы создать. Если в рамках некоторой ситуации существует единственное в своем роде лучшее действие, Он осуществит его. Вследствие этого, на мой взгляд, Бог всегда будет сдерживать Свои обещания и изрекать истину. Но я также предполагаю, что не всегда выбор Бога ограничивается единственным лучшим действием или набором несовместимых друг с другом одинаково хороших действий. Если бы существовал единственный лучший из всех возможных миров, созданный Богом (что логически возможно), то создать его было бы единственным в своем роде лучшим действием. Но, вопреки Лейбницу², такой мир не мог бы существовать³. Предположим, что существует такой мир, *W*. Предположим также, что *W* содержит конечное или бесконечное число мыслящих существ. Станет ли мир хуже, если вместо одного из этих мыслящих существ он будет содержать другое мыслящее существо с теми же самыми свойствами? Если, например, вместо Суинберна он будет содержать двойника Суинберна, который написал бы точно такую же книгу и во всех остальных отношениях обладал бы точно такими же качествами и совершал бы точно такие же действия? Разумеется, нет. Но тогда мир, который может создать Бог, уже не будет единственным лучшим из возможных миров. Если бы существовал *некий* лучший из всех возможных миров, созданный Богом, то есть такой мир, что не существует мира лучше него (хотя другие миры могут быть такие же хорошие, как этот), тогда создать такой мир было бы таким же хорошим действием. Но, похоже, было бы почти так же невозможно предположить, что такой мир возможен. Опять же, возьмем к примеру некий мир *W*. По-видимому, благость такого мира, как я покажу более подробно позже, будет отчасти состоять в том, что он содержит конечное или бесконечное число мыслящих существ, любящих его. Но если любовь к этому миру каждого из них — это нечто ценное, тогда, разумеется, мир, в котором будет немного больше мыслящих существ, будет более ценным миром, поскольку не должно быть причин, по которым его существование должно было бы ухудшиться от любви к миру других: они бы всегда сохраняли некоторую дистанцию друг от друга,

чтобы не было взаимного влияния. Я делаю вывод, что это не должно произойти, поскольку, в силу концептуальных оснований, можно предположить, что это мог бы быть лучший или в равной степени лучший из всех возможных миров, которые мог бы создать Бог, и, следовательно, создавая мир, Бог не мог бы осуществить лучшее или одинаково лучшее действие⁴. Но было бы в высшей степени невероятно предположить, что только по этой причине Бог не стал бы вовсе ничего творить.

Мы можем также прийти к заключению, что Бог не станет делать какое-либо действие, которое было бы целиком плохое. Если Он вызывает страдание или заставляет других агентов вызывать его, это значит, что это страдание служит превышающему его благу, которое не могло бы быть достигнуто иным способом, и Бог должен иметь право обрушить это страдание на страдальца. В 11 главе я буду утверждать, что страдание иногда служит превышающему его благу, и что Бог имеет ограниченные права вызывать страдание или позволять это делать другим. Но я также утверждаю, что Он не имеет права вызывать (или позволять) ничем не ограниченное страдание (например, бесконечное страдание) ни для кого, вопреки чьему бы то ни было выбору.

Несмотря на то, что часто для Бога может не быть лучшего действия, тем не менее, может существовать лучший вид действия или в равной мере лучший вид действия в том смысле, который был обозначен в предыдущей главе. В этом случае на тех основаниях, о которых шла речь в предыдущей главе, всеблагость Бога будет подталкивать Его к совершению действия лучшего или одинаково лучшего вида. Зачастую как с действиями, так и с видами действий для Бога не существует лучшего или в равной степени лучшего. Например, предположим, что у Бога есть выбор при создании множества разных видов высших животных: Он может создать либо только львов, либо только львов и тигров. Однако, похоже, как бы много львов Он ни создал, было бы лучше, если бы Он создал также, наряду с каким-то количеством львов, и некоторое минимальное количество тигров. Он мог бы также создать только львов, тигров и ягуаров. Опять же, было бы лучше, если бы Он создал некоторое минимальное количество ягуаров наряду с некоторым минимальным количеством львов и тигров, чем если бы создал просто некоторое количество львов

и тигров. И так *ad infinitum*, поскольку, похоже, существует бесконечное число возможных видов⁵. Как бы много видов Бог ни сотворил (с любым количеством экземпляров), было бы лучше, если бы Он создал больше видов, чем больше экземпляров уже существующих видов, поскольку при создании экземпляров только этого (или этих) биологического вида не существует лучшего вида действия. Всеблагость Бога не проявляется в том, сколько видов животных Он создаст.

Возможно ли такое разделение действий на виды несовместимых действий, доступных Богу, чтобы среди них был лучший вид действий? Если да, то Бог будет осуществлять действие именно этого вида. Согласимся, что для Бога лучше создать нечто вне Себя, чем выполнить любое действие, несовместимое с этим (то есть отказаться от создания чего-либо). Поэтому такой вид действия, как быть причиной существования чего-то еще — это лучший вид действия. Бог должен создавать другие вещи. Это подтверждается принципом, на который часто ссылался Фома Аквинский и иногда приписывался Дионисию, о том, что «благость в силу своей природы распространяет себя и (тем самым) бытие». Норман Крецманн⁶ разъясняет и обосновывает этот принцип, трактуя его следующим образом: благая сущность будет с необходимостью пытаться создать другие благие сущности, а потому благой Бог, сила которого ничем не ограничена, с необходимостью будет продолжать творить благие сущности. Поэтому Бог с необходимостью должен создавать вещи, кроме Себя, — следствие, от которого Фома отказывается, когда оно становится явным, для того, чтобы защитить традиционную христианскую точку зрения, согласно которой Бог не должен [с необходимостью] творить ничего, кроме Себя.

Можем ли мы сказать что-нибудь еще о том, что Бог должен создать? Это зависит от того, возможен ли какой-нибудь способ деления субстанций на конечное число типов, при котором (в отличие от биологических видов, которые я рассматривал выше) создание экземпляров определенного типа, превышающего определенный уровень добра (например, хотя бы некоторое количество экземпляров или создание экземпляров в некоторой степени добрых), будет лучше (или одинаково хорошо), чем создание какого-то количества экземпляров типов с разными уровнями добра из множества, которое не включает все эти типы. Я считаю, что такое деление возможно.

Субстанции бывают неодушевленные или одушевленные (и некоторые из них — мыслящие). Одушевленные субстанции подразделяются в соответствии с тем, обладают ли они только совсем примитивными ощущениями, или у них есть желания, убеждения, мысли и намерения разной степени сложности. Несмотря на то, что само наличие намерения осуществить какое-то действие включает в себя оценку этого действия как хорошего, тем не менее, животные могут быть не в состоянии осуществить истинное суждение относительно сравнительной ценности [действия]. Они не могут сравнить ценность различных действий или, например, не могут иметь какое-либо представление об истинной ценности помощи членам других биологических видов. Поэтому в дальнейшем, характеризуя субстанции, обладающие существенными истинными моральными убеждениями, я буду называть эти убеждения «моральным знанием» (*moral awareness*). Они могут также обладать осознанной свободной волей с различной степенью свободы. Свободная воля — это вопрос степени; агенты могут быть, как и Бог, совершенно невосприимчивы к нерациональным влияниям, или быть подверженными влияниям (желаниям) различной силы, удерживающим их от совершения добра. Наконец, они могут обладать способностями (силами) и знаниями различной степени. Личность, как я ее определил в 1 главе (примеч. 17), обладает как минимум некоторой степенью всех этих качеств, которые я только что перечислил (возможно, за исключением свободной воли). И теперь наш перечень возможных субстанций будет включать субстанции четырех основных типов: неодушевленные; одушевленные без морального знания или свободной воли; одушевленные с моральным знанием и ограниченными свободной волей, силами и знаниями, и одушевленные с неограниченными знаниями, силами и свободой. Одушевленные субстанции без морального знания и свободной воли — это животные. Одушевленные субстанции с моральным знанием и ограниченными свободной волей, силами и знаниями — это то, что я называю «человеческими свободными агентами» (*humanly free agents*). Я их так называю (и я разьясню это позже) потому, что, возможно, представители человеческого рода и есть субстанции этого типа. Субстанция с неограниченными знаниями, силами и свободой — это божественная субстанция. Сознательная жизнь — это благо. Мыслящие (одушевленные) суб-

станции — это субстанции более высокого типа, чем неодушевленные. Для отдельной субстанции осуществить свободный выбор в свете моральных убеждений относительно ценности различных действий — это благо. Поэтому человеческие свободные агенты являются субстанциями высшего (лучшего) типа по сравнению с животными. Но поскольку свобода человеческих свободных агентов ограничена, и они подвержены иррациональным влияниям, они могут выбрать и то, что плохо. Лучше всех божественная сущность, не зависящая ни от каких ограничений и способная контролировать всё ради блага. Ранжировав таким образом субстанции на типы — неодушевленная, одушевленная, человеческая свободная и божественная — можно сказать, что каждая субстанция следующего типа лучше любой субстанции предыдущего типа.

Бог должен нечто создать. Может ли Он создать другую божественную сущность? Я обсуждаю этот вопрос в Дополнительном примечании 1. В этом случае неизбежность того, что Бог нечто создаст, осуществится, согласно христианскому учению о Троице, через создание первой божественной сущностью («Отцом») «от вечности» (я трактую это выражение как «в каждый момент бесконечного времени») Сына и Духа Святого. В этом случае Фоме Аквинскому уже не нужно было бы отвергать принцип Дионисия Ареопагита. Потребность в продолжающемся творении также может быть удовлетворена, если божественные сущности будут постоянно поддерживать существование друг друга⁷. И если Бог может создать другие божественные сущности, разумеется, Он должен сделать это. Одиноким Бог — это плохо. Бог должен делиться, взаимодействовать, любить, и Он может это делать наиболее полно с равными Себе. Но если Он не может создать другие божественные сущности, тогда Он должен создать больше ограниченных мыслящих существ, которых Он мог бы любить, и которые могли бы любить Его, например, полубогов с ограниченной силой, но совершенными свободой и знанием, или просто человеческих свободных агентов. Но если Бог может создать столько полубогов, сколько пожелает, должен ли Он также создать и человеческих свободных агентов?⁸

Агенты, обладающие моральным знанием, но ограниченной силой и свободой, будут, благодаря своей ограниченной свободе, подвержены нерациональным влияниям, склоняющим их делать

не добро, а нечто иное. Поэтому они будут обладать значительной свободой выбора в том смысле, что их свободный выбор будет связан с реальными различиями между добром и злом. То, что значительная свобода выбора — это благо, надеюсь, очевидно. Мы считаем благом то, что наши дети могут избрать свой собственный жизненный путь, выбирая между добром и злом, и при этом подвержены влиянию разных личностей (с разными характерами и способностями). Мы считаем так, будучи уверенными (или, во всяком случае, с надеждой), что ничто другое не повлияет на них, когда они будут делать свой выбор, что они будут делать его в некоторой степени независимо от различных влияний. Мы желаем, чтобы они выбирали свободно (в указанном смысле), обнаруживая тем самым нашу любовь. Человеческие свободные агенты, — я буду писать об этом в следующей главе, — это существа, способные любить Бога, и потому имеющие возможность свободно показать Ему свою любовь и таким образом сформировать свой характер, позволяющий им естественным путем прийти к этой любви. То, что должны быть такие существа — это большое благо. Но оно содержит в себе возможность также свободно отвергать Бога. И несмотря на то, что возможность свободно выбирать между добром и злом — это благо, тем не менее, существует риск, что, обладающие свободной волей сделают плохой выбор, сформируют характер, стремящийся ко злу, портящий других и дурно влияющий на их характеры. Именно по этой причине я считаю, что создать существа с неограниченными возможностями (силой) использовать свою свободную волю для формирования своей злой личности, портящей других и дурно влияющей на их характеры, не было бы благим действием. А поскольку они могли бы в полной мере использовать свои возможности (силу) для того, чтобы совершать зло, и если бы они это действительно сделали, то в результате возникло бы настолько ужасное положение дел, что Бог не должен был бы идти на этот риск. В 10 и 11 главах мы убедимся, что плохие дела не совершаются людьми с необходимостью, если люди действительно имеют существенную возможность выбора. Как наш создатель и источник множества наших благ, Бог имеет право, и я буду утверждать это в дальнейшем, потребовать от нас, чтобы мы страдали во имя возможного блага других людей и во имя нашего собственного блага в будущем. Однако, разумеется, суще-

существует предел страданий, которые благой Бог позволяет по указанным причинам кому-либо терпеть (против их воли). Если Бог создал существа, наделенные свободой выбора между добром и злом, они должны быть конечными, ограниченными существами. Даже в таком случае, как нам известно, можно ожидать большое зло, если таким существам предоставить этот опасный выбор, и потому я полагаю, что в создании Богом таких существ нет необходимости. И тем не менее, мир, который содержит такие существа, обладает величайшей ценностью, поскольку он содержит очень специфический вид блага: Бог создает вид свободы выбора, который недоступен Ему самому — Бог не может делать зло. Поэтому я склонен предполагать, что для Бога не было бы хуже (или лучше) создать некоторое количество человеческих свободных агентов (с некоторым минимальным количеством или степенью их свободы, силы и т. д.), чем вместо этого создать какое-то число других божественных или полубожественных существ, животных или неодушевленных вещей (и любую степень этого). Создать [просто] некоторое количество человеческих свободных агентов, а не некоторое количество человеческих свободных агентов в дополнение к кому бы то ни было еще из тех, кого Он уже создал, было бы действием в равной степени лучшего вида.

У Бога также есть основания создать животных, то есть существа, которые проще, чем человеческие свободные агенты, и которые самопроизвольно делают добро, не имея свободной воли для того, чтобы выбирать между добром и злом; это существа, обладающие сознанием, которые хотят (то есть имеют желания) испытывать различные ощущения и совершать различные действия и таким образом получать удовольствие или радость от удовлетворения своих желаний. И это благо, что они могут научиться распознавать, что для них полезно, а что вредно, и самопроизвольно (не с помощью свободного выбора) использовать свои знания и умения для того, чтобы сохранить себя и продлить свою жизнь, а также уберечь других, особенно свое потомство. Вне всяких сомнений, змеи и рыбы получают чувственное удовольствие от пищи и совокупления. Птицы и кролики радуются, управляя своим телом в полете и на бегу. Они учатся находить пищу и избегать опасностей и, благодаря своим усилиям, часто находят пищу и избегают опасностей. Поднимаясь

вверх по эволюционной шкале, мы обнаруживаем животных, действия которых менее инстинктивны и более подвержены обучению, а потому более сознательны. И это благо, что должны существовать твари, которые ведут себя по-разному в зависимости от их познания мира и своих возможностей действовать в нем, и что они должны добывать это знание (например, где искать себе пропитание) для того, чтобы знать, как себя вести. Тот вид блага, который доступен животным, является тем же самым благом, которое доступно человеческим свободным агентам и даже самому Богу, но только гораздо более низкого уровня. Как и у Бога, у них есть сознание; подобно Богу, они имеют благие желания, но, разумеется, у них нет очень многого из того, что свойственно Богу. В отличие от человеческих свободных агентов, им недоступен тот вид блага, который недоступен и Богу; но они (в отличие от человеческих свободных агентов) не страдают от возможности свободного совершения неправильного действия. Тем не менее, очевидно, что то, что они существуют — это благо. У Бога были достаточные основания, чтобы создать животных. В 11 главе я покажу, что для высших животных (кошек и обезьян, в отличие от червей и насекомых), которые в состоянии самостоятельно совершать сложные действия, некоторое страдание необходимо. Но так же, как и в случае человеческих свободных существ, в случае с животными должен быть предел страданий, которым Бог позволяет существовать для благих целей, и этот предел у животных ниже, чем у человеческих свободных агентов, чья жизнь в целом содержит в себе гораздо больше благ.

И наконец, разумеется, у Бога есть основания сотворить прекрасный неодушевленный мир, то есть прекрасную физическую вселенную. Что бы Бог ни создал, всё это будет добрый плод, и какую бы физическую вселенную Он ни сотворил, она будет прекрасна, как и люди, и животные. Взглянем на звезды и планеты, совершающие свой упорядоченный путь, на растения, которые из семян превращаются в яркие соцветия, порождающие себя вновь и вновь. Даже если бы никто, кроме Самого Бога не созерцал этот мир, его существование было бы благом. Возможно, тот тип красоты, который физический мир собой являет, отличается того, который свойственен конечным существам или Самому Богу. Но при этом я не считаю, что это проявление его красоты обязательно является недоступным благом

для Бога или для других существ, или что физический мир обладает каким-либо другим видом блага, характерным только для неодушевленной [субстанции]. Однако я вкратце приведу доводы в пользу того, что человеческим свободным агентам (как и животным) необходимы тела и необходимо жить в обширной физической вселенной: если они должны иметь свойства, делающие их в значительной степени ценными, и, следовательно, если Бог создал их [эти свойства], то Он должен создать и прекрасный физический мир.

Если Бог создал некий тип субстанций, которые обладают своей собственной особенной ценностью, несмотря на то, что может быть не существует лучшего количества таких субстанций или лучшей степени, в которой они могли бы проявить эту свою особенную ценность, тогда должна быть высокая вероятность того, что Он создаст значительное число или степень или размер субстанций этого типа, поскольку существует так много других возможных образцов, размеров и степеней. В общем, всегда будет лучшим действием создать больше: больше человеческих свободных агентов, больше животных и больший физический мир (или больше физических миров). Но поскольку максимума не существует, то всеблагость Бога не требует от Него создать какое-либо конкретное количество таких существ. Хотя в одном отношении максимум существует. Как я уже писал выше, должен существовать предел силы, которой Бог наделяет человеческих свободных агентов в связи со злом, которое они могут совершать, а также предельное количество зла, порождаемого любым природным процессом, что необходимо для того, чтобы сделать возможным применение значительной свободной воли такими агентами.

Я полагаю, что хотя любой акт творения, не включающий в себя человеческих свободных агентов, будет оставлять мир без определенного вида блага, вовсе не обязательно, что не создав животных или (в том случае, если не существует ни человеческих свободных агентов, ни животных) не создав физическую вселенную, мир остался бы без определенного вида блага, поскольку те виды блага, которыми обладают животные или неодушевленные субстанции, доступны Богу или могут быть доступны другим божественным или полубожественным сущностям. Поэтому создать животных или физическую вселенную без мыслящих существ не было бы лучшим

или в равной степени лучшим действием, так как всегда лучше создать больше субстанций разных типов⁹ (Бог всегда мог бы более, чем возместить отсутствие животных созданием большего количества ангелов). Но это вовсе не означает, что творение животных не является хорошим действием, поскольку, для любого акта творения других вещей, акт творения тех же самых вещей плюс акт творения животных будет лучшим действием. Однако в отношении животных всегда также будет существовать возможность лучшего акта творения мира без них, чего нельзя сказать по отношению к человеческим свободным агентам.

Вероятность того, что если Бог существует, Он будет совершать лучшее действие или действие лучшего вида (если такое имеется), равна 1. Вероятность того, что Он совершит плохое действие, равна 0. Если у Бога есть выбор из n одинаково лучших несовместимых друг с другом действий (или видов действий), вероятность того, что Он совершит любое из этих конкретных действий, равна $1/n$. Поэтому вероятность того, что если Бог существует, будут существовать и другие разумные существа, отличные от единственной божественной личности, равна 1. Вероятность того, что будут существовать человеческие свободные агенты (а также физическая вселенная), ограниченные в силе и подверженные ограниченному страданию, которое Бог позволил бы им испытывать, равна $1/2$. И хотя признание ценности (goodness) животных ведет нас к предположению, что Бог может их создать, я не думаю (по причинам, изложенным выше), что мы можем ожидать этого с такой же высокой вероятностью. Хотя я и полагаюсь на моральную интуицию моих читателей в отношении этих вопросов, тем не менее, они должны быть очень осторожны, и, даже если они обладают ею в должной мере, всё равно невозможно указать точное количественное значение результирующей вероятности того, что Бог создаст. Моя аргументация не зависит от того, даны ли точные значения вероятностей, задействованных в ней. Всё, что я утверждаю, это то, что очень высока вероятность создания Богом человеческих свободных агентов (с ограниченными возможностями, о чем пойдет речь в 11 главе), а также (по причинам, которые уже обозначены) прекрасной физической вселенной; и есть некоторая небольшая вероятность создания Богом также и животных.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СВОБОДНЫЕ АГЕНТЫ ДОЛЖНЫ ОБЛАДАТЬ ТЕЛАМИ

Я определил «человеческих свободных агентов» как одушевленные существа, обладающие моральным знанием и ограниченными свободой, способностями (силами) и познавательными возможностями (знаниями). Это личности ограниченного типа. Я утверждаю также, что Бог едва ли стал бы проявлять тот тип блага, которым они обладают, в минимальной степени. Если Он создал человеческих свободных агентов, Он должен дать им значительное количество свободы, силы и знания. Если их ограниченная свобода обладает высокой ценностью, то это должна быть свобода выбора между добром и злом в применении своих сил для того, чтобы произвести существенные изменения в самих себе и в физическом мире посредством своего выбора (в том числе способность увеличить свои силы и свободу выбора). Они должны быть в состоянии доставлять самим себе и другим удовольствие и неудовольствие, исследовать мир, приобретать знания и сообщать эти знания другим. Однако способность к долгосрочному влиянию на все эти свои способности предполагает также и серьезную ответственность. Они должны быть в состоянии посредством своего выбора влиять на собственные силы и силы других, чтобы получать убеждения и вызывать ощущения, влиять на то, что они считают удовольствием и неудовольствием, а также влиять на способы (хорошие или плохие), с помощью которых они склонны использовать свои силы. Они должны быть в состоянии помогать друг другу в процессе увеличения познания (и фактического, и морального), в их возможности влиять на вещный мир, а также в их желании употребить свои силы и знания в благих целях. К тому же они должны, в силу серьезной ответственности, быть в состоянии либо случайно, либо вследствие сознательного выбора, ограничивать как свои, так и чужие знания, силы и желания ради блага.

Итак, эти существа должны начать жизнь (или получить с помощью естественного процесса) с ограниченных, не выбранных ими сил, знаний и желаний добра и зла, а также выбора того, увеличивать ли эти силы и знания и улучшать ли свои желания или нет. И если этот выбор серьезен, он должен быть достаточно трудным: поиск новых сил и знаний и совершенствование желаний предполагают затраты времени и усилий и не гарантируют успех. Поэтому

данные существа должны иметь в своем распоряжении начальный набор основных действий. Те результаты, которые существо может иногда намеренно достичь с помощью своих основных действий, можно назвать его «сферой основного управления» (*region of basic control*). Существа должны иметь начальную сферу основного управления. А поскольку знание играет огромную роль в управлении, существа должны также иметь начальный набор знаний, в рамках которого они могут получить истинные (или почти истинные) убеждения о мире. Те убеждения, которые существо может таким образом получить, мы назовем его «сферой основного восприятия» (*region of basic perception*). Сфера основного управления должна находиться внутри сферы основного восприятия, поскольку существа не могут намеренно достичь тех или иных результатов без знания о них. Для нас, людей, обычное состояние тел — это наша сфера основного управления, а наша сфера основного восприятия складывается из наблюдаемых явлений в обширной области, окружающей наши тела.

Распространение сферы нашего управления за пределы этой области предполагает обнаружение того (то есть получение истинных убеждений о том), какие основные действия приведут к дальнейшим результатам. Для того чтобы расширить сферу управления, нужно, чтобы наши основные действия имели различные результаты за пределами этой основной сферы, которая меняется вместе с условиями, в которых эти действия совершаются. Эти условия сами должны быть изменяемыми посредством наших основных действий, и если мы собираемся повлиять на сферу управления других, то мы должны быть в состоянии изменить условия, в которых эти другие находятся. То, что результаты находятся «за пределами» этой основной сферы, в некотором смысле подразумевает более «отдаленные» результаты, а изменение «условий» подразумевает некоторое «движение». Мы можем изменить условия, если границы сферы нашего основного восприятия передвинутся вместе с границами сферы нашего основного управления, и узнать, какой результат произведет это изменение, хотя не обязательно это всегда будет так, поскольку первая сфера может быть гораздо обширнее второй. Мы можем узнать, каким образом произвести некоторый результат в другой комнате, переместившись в эту комнату, и, когда мы будем там (а не здесь),

мы сможем увидеть результаты наших действий там: сфера нашего основного восприятия переместилась вместе со сферой нашего основного управления. Постреляв из пистолета по разным углам и отправившись посмотреть, куда попали пули, мы можем узнать отдаленные результаты нашей стрельбы и, таким образом, опять же, расширить сферу нашего управления. Но мы можем знать, как ударить на расстоянии кого-либо камнем, не меняя при этом сферу нашего основного восприятия, поскольку она и так достаточно широкая, чтобы мы могли это знать, не прибегая к многократному бросанию камней. Мы можем повлиять на сферу управления других посредством наших основных действий, например, можем схватить кого-нибудь и бросить его (или ее) в тюрьму или посадить на поезд. Сфера нашего восприятия может быть увеличена открытием (через предыдущие движения) того, какие именно основные восприятия обычно подтверждают более отдаленные явления. Мы можем научиться видеть очень далекие объекты с помощью телескопа, в котором мы обнаруживаем (начав видеть) корреляцию вещей немного отдаленных с их отображением в телескопе и экстраполировать ее на сходную связь между их отображением в телескопе и очень отдаленными объектами. Управление может быть расширено для того, чтобы включить будущие события, а восприятие может быть расширено для того, чтобы включить прошлые события.

Итак, для того чтобы обладать значительной свободой и ответственностью, существам нужно быть расположенными в «пространстве», в котором есть сферы основного управления и восприятия и более широкая сфера, на которую они могут распространить свое восприятие и управление, изучив, какие из их основных действий имеют более отдаленные результаты, когда они находятся в покое, и какие из них вызывают изменения в той или иной части более широкой сферы, а также изучив, какие из их основных восприятий подвержены воздействию каких более отдаленных событий. Если они в состоянии совершать промежуточные действия, то есть их основные действия намеренно имеют отдаленные результаты (включая те, которые перемещают их в ту или иную часть более широкой сферы), а отдаленные события должны иметь результаты, относящиеся к сфере основного восприятия: пространственный мир (более подробно я буду доказывать это в 8 главе) должен управляться законами при-

роды. И если существа должны не просто обладать истинными убеждениями о том, что собой представляют эти результаты, но и изучать их, делая умозаключения на основании опытных данных, а также иметь возможность выбора, получать ли такие убеждения с помощью рационального исследования или нет, то эти законы природы должны включать в себя и законы управления свойствами объектов, доступными наблюдению, и эти законы должны быть достаточно простыми, чтобы существа могли их понять.

Далее, если существа не просто обнаруживают у себя некие знания (убеждения) относительно убеждений и целей других существ (а если они должны влиять на других, то они должны иметь такие убеждения), но и могут изучать убеждения и цели других и общаться с ними общепринятым способом, необходимым для совместных действий и интеллектуального общения (с использованием языка), то им необходимо проявлять свои убеждения и цели общепринятым способом, то есть через сферы своего основного управления, которые, следовательно, должны быть физическими сферами. Эти сферы должны быть такими, чтобы было возможно их простейшее объяснение на основе убеждений и целей (то есть намерений) существ, к которым они относятся. Таким образом, мы должны быть в состоянии, например, приписать любому другому существу (на основе простейшего объяснения поведения других) убеждения, подверженные воздействиям извне, например, приписать кому-либо убеждение в том, что некий объект действителен, когда свет, отраженный от этого объекта, падает на сетчатку его глаз; а в случае целей — что, хотя они и не полностью детерминированы состояниями мозга, в них можно выделить и нечто устойчивое. Мы можем, например, понять язык другого, только если предположим, что он обычно говорит правду и для выражения своих убеждений пользуется, как правило, неким постоянным языком, а также, что его убеждения чаще всего подвержены внешним воздействиям примерно так же, как и наши собственные. Так, например, наблюдая за другим, мы можем заметить, что, когда идет дождь, он часто смотрит во двор или, когда он выходит во двор, и капли дождя падают на его лицо, он говорит: «гугл». Если мы предположим, что его убеждения подвержены внешним воздействиям так же, как и наши собственные, и что он обычно старается говорить правду, то простейшей гипотезой, объясняющей его языко-

вое поведение, будет предположение о том, что под словом «гугл» он подразумевает дождь. Или, по крайней мере, это будет простая начальная гипотеза, которую нужно будет объединить со многими другими гипотезами относительно того, что он имеет в виду, произнося другие слова, для того чтобы сформировать простую общую теорию его языкового поведения, которая объясняла бы его на основе системы убеждений и целей, объясняющих все его поведение в целом (как языковое, так и неязыковое).

Было бы хорошо, если бы существа обладали силой не только для того, чтобы расширить сферы своего управления и восприятия за пределы основных сфер, но и для того, чтобы они могли расширить или ограничить (или воспрепятствовать в этом другим существам или природным процессам) основные сферы восприятия и управления (включая возможность движения) как свои собственные, так и других существ, а также расширить или ограничить сферу приятных или неприятных ощущений и желаний совершать то или иное действие. Необходимы основные действия, доступные существам, или не основные действия, которые они могут научиться выполнять и которые в разных условиях будут конституировать различия в их способностях к основным действиям и к восприятию, а также к ощущениям и желаниям. Это включает природные процессы, которые они могут открыть и которые позволяют им выполнять основные действия, получать и удерживать в памяти основные восприятия, снижать или увеличивать боль и удовольствие. А если эти процессы становятся управляемыми не только теми людьми, к которым они относятся, но также и другими людьми, то они должны быть общественными процессами.

В силу последней причины нужно, чтобы было некое общественное место (*public place*), где мы или другие могли бы взаимодействовать друг с другом и таким образом повышать или снижать качество наших ощущений и желаний, а также расширять способности к основным действиям и восприятиям. Нам нужны не просто сфера основного управления и сфера основного восприятия, то также и то, что я называю «машинным отделением» (*machine room*). Это общественное место, где наши намерения превращаются в основные действия, внешние стимулы — в ощущения и убеждения, а процессы дают начало желаниям и мыслям. Когда имеется такой физический

объект, мы (и другие) можем улучшать или ухудшать эти процессы. Для всего этого нам нужна управляемая общественная сфера. Таким образом, существование человеческих свободных агентов, обладающих значительной свободой, требует существования физической вселенной.

Всё это означает, что для того, чтобы иметь тот вид ограниченной свободы и ответственности, который я рассматриваю, существам необходимы тела в том смысле, в котором это понятие было рассмотрено во 2 главе. Им нужно совершать основные действия через некоторый общедоступный объект. Их способности, ощущения и убеждения должны зависеть от функционирования общедоступного объекта. То же самое относится к их основным восприятиям, причиной которых будут события, происходящие за пределами этого объекта. А для того чтобы иметь сферу восприятия шире, чем сфера основного восприятия (то есть, для того, чтобы быть в состоянии через изучение того, какие события за пределами сферы основного восприятия связаны с какими событиями внутри этой сферы, расширить их перцептуальное знание), необходим центр — сфера основного восприятия, — из которого они всматриваются в мир.

В человеческом теле все эти сферы согласованы друг с другом. Тело человека состоит из всего лишь одного пространственно протяженного и общественно связанного объекта, многие состояния которого формируют сферу человеческого основного управления и многие части которого формируют человеческое «машинное отделение». Многие состояния этого «машинного отделения» вызваны внешними событиями, происходящими за пределами сферы основного управления, и таким образом эти состояния являются причиной того, что у человека есть сфера основного восприятия. Для нас сфера основного управления — это то, что мы можем делать нашими конечностями, ртом, языком, управляя ими непосредственно. Сфера основного управления меняется с возрастом человека: она расширяется, а затем со временем вновь сокращается, и при этом она не очень зависит от других людей: насколько быстро мы можем двигать руками и ногами, не слишком зависит от обучения или помощи других. Но мы можем сами обнаружить или научиться у других тому, как расширить эту сферу управления во многих отношениях, и, прежде всего, тому, как влиять на других

[людей] с помощью речи и языка. Мы имеем также спектр основных восприятий, расширяющийся или сокращающийся с возрастом человека независимо от каких-либо сознательных действий. Распознавание различных неодушевленных объектов — это способность восприятия, которая развивается без особой помощи; умение понимать человеческую речь требует большей помощи со стороны других. Через наши основные действия мы обучаемся вредить или помогать другим, пользоваться инструментами, строить дома и рубить деревья. Мы пользуемся принципами очевидности для того, чтобы обнаружить предыдущее присутствие других людей по их следам или пепелищам костров, а путь элементарных частиц — по следам в диффузионной камере. По мере того, как возрастают наши знания и возможность управления, мы узнаём, как вызывать удовольствие и боль, как обучать других и как управлять ими или же как избежать этого. Мы можем позволить себе попадать в ситуации, в которых очень трудно будет поступать хорошо, и таким образом приобрести дурные привычки и естественным образом развивать у себя пагубные желания или же, наоборот, предотвращать такие возможности. Наконец, через обучение мы можем получить возможность влиять на способы, которыми другие хотят использовать свои силы, то есть мы можем воспитать их нравственными или безнравственными.

Но так же, как мы можем обучаться тому, как расширить сферу управления и восприятия (как свою, так и чужую) за рамки основной сферы, мы можем научиться и тому, как расширить или ограничить (или предотвратить ограничение) саму сферу основного управления и восприятия. Моря голодом самих себя или других, или отрубив руки, язык, выколов глаза, мы можем ограничить основные силы и возможности восприятия. Наши силы могут уменьшаться без какого-либо сознательного влияния с нашей стороны или со стороны других — например, из-за болезни, но мы можем научиться избавляться от последствий болезней с помощью медицины, или же мы можем вовсе не беспокоиться по этому поводу. Наши современные возможности влияния на основные силы и способности восприятия покажутся ничтожными по сравнению с тем, что медицинские науки позволят человеку в течение следующей тысячи лет. Медицинское вмешательство, очевидно, позволит даже в тече-

ние ближайшей сотни лет выращивать новые конечности и органы чувств, а также замедлять разрушение памяти. Поскольку наши тела пространственно протяженные, это предполагает взаимодействие сознания и мозга, происходящее внутри тела (то есть, собственно, в мозге), а также события, происходящие внутри нашего тела, влияют на то, что мы в основном воспринимаем, и на то, как мы в основном действуем.

Могут существовать тела, совершенно отличные от человеческих тел или тел животных. Тело какого-нибудь мыслящего существа из другого мира может состоять из двух или более частей, пространственно не связанных. Одна из частей может представлять собой «машинное отделение», а другая — тот кусок материи, состояния которого формируют сферу его основного управления. Для того чтобы улучшить последнюю часть, нужно воздействовать на первую, которая может быть расположена за милю или две от нее. Или же существо может управлять обеими частями, и в то же время обе они являются частями «машинного отделения». Наши тела не только локализованы в пространстве, но и являются протяженными. Возможно, основные способности восприятия и действия этих существ зависят от общественных процессов, если они имеют частицу-тело в качестве «машинного отделения». В таком случае эти общественные процессы должны будут состоять из темпорально протяженных внешних воздействий на пространственно непротяженный объект, а последний будет подобен совершенно непроницаемому черному ящику. Существа могут обнаружить, каким образом можно улучшить или ухудшить свое зрение, усилить или ослабить свою память, оказывая определенные воздействия на этот ящик в течение долгого периода времени. Но ящик не может быть открыт, у него нет пространственной протяженности. Тогда их память не будет зависеть от мозга: она будет зависеть от внешнего воздействия по прошествии длительного времени, которое повлияет на память, действуя на темпоральном расстоянии. Всё это обеспечивает менее непосредственный тип телесности, поскольку зависимость ментального от физического не будет мгновенной. Тем не менее, это может показаться альтернативным способом, с помощью которого существа могли бы влиять на основные способности друг друга помимо обычного типа телесности.

Так или иначе, если они имеют великое благо влиять на самих себя и на других в отношении добра или зла, то конечным существам нужны тела. Согласно традиции, ангелы — это конечные существа, но мы не можем ни заметить их, ни потрогать, поскольку не существует места, куда бы мы могли направить нашу активность, и мы не можем также поймать их для того, чтобы повлиять на них. Одна лишь телепатическая связь с отдельными духами не позволяет возникнуть широкому общению между многими людьми и духами; и если вы начнете представлять эти ситуации таким образом, как будто вам удалось поймать ангела или наладить широкое публичное общение с духами, то вы заметите, что начали наделять их телесностью в указанном мною смысле. Если Бог хочет создать существа с ограниченной свободой и возможностью выбора между добром и злом как в самих себе, так и в физическом мире, Он должен сделать их телесными. Человеческим свободным агентам нужны тела, и потому они должны быть помещены в физическую вселенную, созданную Богом. Если люди обладают свободой воли (этот вопрос я буду вкратце обсуждать далее), то очевидно, что люди являют собой один из видов человеческих свободных агентов.

Поскольку человеческие свободные агенты имеют желания и моральное знание, они будут способны к любви и благодарности, а поскольку они способны существенно увеличивать свои познания, они будут в состоянии развивать метафизические понятия и в результате придут к понятию Бога, а если они придут к убеждению, что Он существует, то они таким образом, придут и к любви к Нему. Если Бог создал такие существа способными любить Его, Он должен создать для них возможность к познанию Себя и помогать им с их невзгодами, особенно если они об этом просят Его, а если эти невзгоды слишком тяжелы для них — помочь им ради них самих. И, наконец, Он должен это делать за исключением тех случаев, когда возможность познания Его или Его помощь затруднят для них свободный моральный выбор. В 11 главе я приведу доводы в пользу того, что существуют такие пределы благодати Бога, позволяющего людям Себя познать и помогающего нам. Но за исключением этих пределов моя точка зрения состоит в том, что Бог обязан сделать так, чтобы люди о Нем знали (отцы, не проявляющие интереса к своим детям, — плохие отцы). Поэтому

вероятность того, что Он так делает, равна 1. Впрочем, ничто не указывает нам на точное значение, а значит, просто скажем, что существует высокая вероятность того, что Бог даст возможность существам, способным любить Его, познать Его, за исключением тех случаев, когда это будет ущемлять их свободу. Люди способны любить Бога, поскольку они могут иметь понятие Бога и возможность любить. Но с учетом [возможного] вреда Его откровения Себя людям, я буду утверждать, что существует высокая вероятность того, что Его манифестация Себя людям будет ограничена.

Ввиду изложенных выше соображений человеческим свободным агентам (а также животным) нужны тела для того, чтобы быть локализованными в пространстве, где они могут влиять друг на друга, учиться друг у друга и подвергаться обоюдному воздействию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ГЛАВЫ

В этой главе я утверждаю, что существует некоторая вероятность в промежутке между 1 и 0, которой я искусственно приписал точное значение $1/2$, того, что Бог создаст человеческих свободных агентов, помещенных в прекрасную физическую вселенную, содержащую, возможно, также и животных. Следовательно, я буду обсуждать различные конкретные свойства вселенной, в которой с необходимостью должны существовать человеческие свободные агенты, и покажу, что то, что они возникли без Бога, имеет наименьшую вероятность. В следующих главах будут обсуждаться другие свойства, которыми Бог мог бы предположительно наделить эти существа и их вселенную, и относительно которых также нет оснований полагать, что Бог их не создал. Теперь соображения, изложенные в настоящей главе и в двух предыдущих главах, позволяют мне ответить на важное возражение против вероятностной аргументации, высказанное достаточно отчетливо в статье Д. Х. Меллора¹⁰. Аргументация Меллора¹¹ направлена против телеологического доказательства, но в равной степени она может быть направлена против почти любого доказательства бытия Бога. Я изложу аргумент Меллора, который является лишь одним из числа взаимосвязанных аргументов, представленных в его статье, причем изложу его в более строгой форме, чем он изложен там. Надеюсь, что я не искажу его.

Меллор предлагает вообразить, что мы обнаружили некий порядок карт (e) в бридже, и он рассматривает ценность доказательства от этого порядка к жульнической замене этого порядка (h) (то есть к подмене карт, которая была осуществлена). Он справедливо отмечает, что мы можем оценить вероятность этой гипотезы, только если мы смогли заранее записать увиденный нами порядок карт в колоде, в котором шулер скорее всего расположит карты. В нашей терминологии это выглядит следующим образом: для того чтобы оценить $P(h|e\&k)$, нам нужно узнать, увидев заранее e , вероятности $P(e_i|h\&k)$ и $P(e_i|k)$ для различных e_i . Эта часть его доказательства, на мой взгляд, безусловно правильна. Затем Меллор предполагает, что мы не можем сделать это в том случае, если h — это гипотеза теизма, а e_i — это различные возможные миры, поскольку мы не знаем, каковы намерения Бога, если Он существует. Ответ на аргумент Меллора теперь должен быть очевиден в связи с тем, что говорилось выше в этой главе и в 4 и 5 главах. Во-первых, вопреки Меллору, у нас есть некоторые представления о том, какого типа мир вероятно Бог сотворит, а значит и представление о том, как $P(e_i|h\&k)$ будет меняться при различных e_i . И, во-вторых, в отличие от аналогии с бриджем, не все e_i будут одинаково вероятны *a priori*. Некоторые e_i будут настолько сложными, что *a priori* их просто невозможно предположить: только могущество Бога может вызвать их существование. Поэтому можно узнать, что $P(e_i|h\&k)$ превышает $P(e_i|k)$ не только потому, что нам известны некие качества Бога (известно, что Он с большей вероятностью создаст некие e_i , чем другие), но также и потому, что нам известна априорная невозможность беспричинного возникновения некоторых состояний мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Swinburne R. Responsibility and Atonement. Oxf., 1989 (гл. 1).

² «Ибо эта высочайшая мудрость в соединении с благостью, не менее бесконечной, нежели сама мудрость, не может не избирать наилучшего... Если бы не было наилучшего (optimum) мира среди всех возможных миров, то Бог не призвал бы к бытию никакого. Я называю *миром* все следствия и всю совокупность существующих вещей... Существует бесконечное число возможных миров, из которых Бог необходимо избрал наилучший» (Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 135–136). Подобно Лейбницу, я использую слово

«мир» в этом, очень общем, смысле. В этом смысле Бог является частью мира. Поэтому когда и Лейбниц, и я говорим о Боге, творящем тот или иной мир, это следует понимать как Бога, творящего такой мир, в котором Он существует, и этот мир — это определенный способ Его существования. Напротив, я употребляю слово «вселенная» как синоним «физической вселенной» в узком смысле, который я определил на с. 187.

³ Лейбниц предполагает (ошибочно, на мой взгляд), что любой лучший из возможных миров будет логически возможным для того, чтобы Бог его создал (например, хорошие качества этого мира не зависят от беспричинного благого выбора свободных существ). Фома Аквинский считал, что существует лучший мир, чем тот, который создал Бог. См.: «Сумма теологии», Ia.25.6 ad 3: «Бог мог бы создать какие-то другие вещи или добавить что-нибудь к уже существующим, и тогда возникла бы другая и [возможно] лучшая вселенная» (Фома Аквинский. Сумма теологии. М.; Киев, 2002. С. 342. Пер. С. И. Еремеева).

⁴ Даже если бы существовал созданный Богом лучший из всех возможных миров, Бог не обязан был бы творить его. См.: Adams R. M. Must God Create the Best? // *Philosophical Review*, 81 (1972), p. 317–332. Богу нет необходимости делать что-то плохое, создав мир, который не был бы лучшим. В лучшем из всех возможных миров могут быть существа, которых нет в том мире, который Бог реально создал. К тому же, как указывает Адамс, Бог не делает ничего плохого по отношению к несозданным существам, поскольку вы не можете причинить никакого вреда существу, которое никогда не существовало и никогда не будет существовать. В мире, который Бог реально создал, могут быть существа, которых нет в лучшем из всех возможных миров, и Бог едва ли сделал что-то плохое, создав их, поскольку Он создал их для того, чтобы жить, а жить лучше, чем не жить. Наконец, в том мире, который Бог реально создал, могут быть существа менее совершенные, чем если бы они были в лучшем из возможных миров. Причинил ли Бог им вред, создав их такими? Поскольку Бог создал их такими, и для них лучше существовать, чем не существовать, каким образом Он мог бы повредить им, сделав их менее совершенными, чем Он мог бы их сделать? По крайней мере, Он дал им приемлемое существование, которое они не получили бы иным способом. Даже если бы мы предположили, что некий эмбрион, находящийся на достаточно ранней стадии развития, мог бы вырасти скорее в кролика, чем в золотую рыбку, и что эта техника доступна заводчику, разумеется, нет ничего плохого в том, чтобы вывести золотую рыбку. Хотя *ex hypothesi* заводчик мог бы превратить этих золотых рыбок в кроликов, тем не менее, не будет ничего плохого в том, что он не будет этого делать.

⁵ Платон утверждал существование мира форм всех «умопостигаемых живых существ», копией которого является этот мир («Тимей», 30c), а его утверждение, что существуют все возможные виды вещей, было впоследствии истолковано Аристотелем («Метафизика» 990^b). Аристотель отрицает

это утверждение: «нет необходимости, чтобы все сущее в возможности существовало указанным образом» («Метафизика» 1003^a. Цит. по: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 118). О развитии платоновского подхода (который Лавджой называет «Принцип полноты») в последующих столетиях см.: *Лавджой А. О*. Великая цепь бытия. М., 2001.

⁶ См.: *Kretzmann N*. The Metaphysics of Theism. Oxf., 1997, особенно с. 223–225, об этом суждении и о ссылках на использование Аквином этого принципа.

Крецманн Норман (Norman Kretzmann; 1928–1998) — американский философ, специалист в области средневековой философии и философии религии. — *Пер.*

⁷ То, что Отец порождает Сына и Духа, обычно не называют «творением». Как правило, христианские теологи употребляют слово «творить» для обозначения свободного создания конечных сущностей без предварительного существующей материи или другого вещества. См. Дополнительное примечание 1 (а также соответствующее обсуждение этого вопроса в моей книге: *Swinburne R*. The Christian God. Oxf., 1994 (гл. 8), в которой содержится доказательство того, что Бог Отец может создать еще только две божественные субстанции, т. е. божественные личности.

⁸ Если Бог не триедин и потому должен создать конечных мыслящих существ, отличных от Себя, Ему не нужно будет наделять их свободной волей для того, чтобы они не отвергали Его. Ангелы, созданные как сущностно совершенно добрые существа, с момента их создания будут удовлетворять потребность во взаимодействии с конечными мыслящими существами. Таким образом, нет необходимости в том, чтобы Бог создал человеческих свободных агентов. Если ангелы таковы, как их традиционно изображают, то они не являются (во всяком случае, уже) человеческими свободными агентами, поскольку их характеры заданы и зафиксированы на добре или зле (согласно традиции, это произошло в результате единственного начального выбора в первый момент их творения).

⁹ Из этого, разумеется, не следует, что Он будет производить больше субстанций разных типов, поскольку для любого количества субстанций любого типа из тех, что Он произвел, всегда будет лучше, если Он произведет больше.

¹⁰ *Mellor D. H*. God and Probability // Religious Studies, 1969, vol. 5, p. 223–234.

¹¹ Меллор Дэвид Хью (David Hugh Mellor; род. 1938) — британский философ. Известен трудами в области философии науки, философии сознания, теории вероятностей, теории принятия решений. — *Пер.*

ГЛАВА 7

КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ

Предыдущие главы были посвящены, главным образом, разъяснению основных принципов оценки доказательств от эмпирических феноменов к существованию Бога. В этой главе я собираюсь применить их к конкретным доказательствам, начав с аргумента, содержащего самую общую среди всех остальных доказательств посылку, то есть с космологического аргумента.

ПРИРОДА КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ

Кант определяет космологическое доказательство как то, которое начинается с «чистого недетерминированного опыта», или «опыта существования как такового». Скажем более точно, что это такое доказательство, которое начинается с существования конечного объекта, то есть объекта с ограниченными силой, знанием и свободой, иными словами, любого объекта, кроме Бога. Однако другие доказательства, называемые космологическими, на самом деле начинаются с чего-то гораздо более специфического, с существования сложной физической вселенной, и я ограничу свое рассмотрение преимущественно ими. Под физической вселенной я понимаю физический объект, состоящий из физических объектов, пространственно связанных друг с другом и с никакими иными физическими объектами (выражение «пространственно связанных друг с другом» следует понимать «на некотором расстоянии в некотором направлении друг от друга»). Наша физическая вселенная, *эта* вселенная — это физический объект, который состоит из всех физических объектов, включая Землю, всего, что находится в них, и газов между ними. Эта вселенная — единственная физическая вселенная, о которой у меня есть некоторое знание, но это определение не исключает ло-

гическую возможность других физических миров¹, или объектов, не являющихся частью какой-либо физической вселенной (например, Бога или какого-нибудь конечного духа — ни тот, ни другой физическим объектом не являются). Под сложной физической вселенной я понимаю вселенную, состоящую из многих физических объектов разной формы, массы, объема и т. д. Предполагая, что наша физическая вселенная является единственной, я трактую космологическое доказательство как доказательство от этой вселенной, но если существует больше, чем одна вселенная, это доказательство следует трактовать как доказательство от всех существующих физических миров («мультивселенная», как ее иногда называют, которая, ввиду сложности нашей вселенной, очевидно, сама должна быть сложной). Для данной главы не так уж важно, сколько физических миров существует, но в следующей главе мы должны будем учитывать вероятность существования более чем одной вселенной и относиться к этой возможности гораздо более серьезно.

Время от времени разные авторы² говорят нам о том, что мы не можем делать какие-либо умозаклучения относительно происхождения и развития вселенной, поскольку она — единственная вселенная, о которой мы знаем, а рациональное исследование может завершиться умозаклучениями только относительно объектов, принадлежащих определенному роду, например, можно рассуждать о том, что случится с этим куском железа, только потому, что существуют другие куски железа, изменения которых можно изучить. Это возражение имеет неожиданное и для большинства этих авторов неприятное следствие, состоящее в том, что физическая космология не может достичь обоснованных умозаклучений относительно таких вещей, как размер, возраст, протяженность и плотность вселенной, взятой как целое (потому что она — единственная вселенная, о которой нам известно), а также что физическая антропология не может делать умозаклучения относительно происхождения и развития человека как вида (потому что, насколько нам известно, этот вид — единственный в своем роде). Неправдоподобность этих следствий заставляет нас усомниться в справедливости данного возражения, которое и в самом деле совершенно ошибочно.

Уникальность зависит от описания. Каждый физический объект можно описать как единственный, если ваше описание зафиксирует

пространственное расположение этого объекта, то есть его расстояние и направление по отношению к [другим] описанным объектам. Так, например, мой письменный стол — это один-единственный стол в такой-то квартире, а эта квартира расположена в предпоследнем доме по левую сторону улицы. И даже если вы допускаете описания только в качественных терминах (например, единственный существующий письменный стол такой-то и такой-то формы, такого-то веса, с такой-то резьбой на ножках, с царапинами на крышке, расположенный в квартире, находящейся в предпоследнем доме по такой-то улице), всё равно можно предположить, что большинство физических объектов имеют единственное описание³. С одной стороны, вселенная, как и все физические объекты, поддающиеся единичной дескрипции — это «физический объект, состоящий из всех физических объектов, включая Землю, пространственно связанных друг с другом и с никакими иными физическими объектами». С другой стороны, вселенная также может быть хорошо описана с помощью единичной дескрипции, например, как «физический объект, состоящий из физических объектов, причем все эти объекты пространственно связаны друг с другом и ни с каким иным физическим объектом, управляемым законами природы L , связанными с начальными условиями I (где L и I точно определены)». В обоих случаях вселенная не более «единична», чем объекты, из которых она состоит. К тому же, все эти объекты обладают определенными свойствами, присущими более, чем одному объекту. Мой стол имеет то общее с различными другими объектами, что это стол, а с разными другими объектами — то, что он весит меньше тонны и так далее. То же самое относится и ко вселенной. Она представляет собой, к примеру, подобно объектам, из которых она состоит, таким, как солнечная система, систему материальных тел, распределенных в пустом пространстве. Она является физическим объектом, и, подобно прочим физическим объектам, имеет плотность и массу. Те, кто выдвинул это возражение, не смогли найти какое-либо ключевое различие между вселенной и другими объектами, а потому потерпела неудачу и их попытка препятствовать рациональному исследованию вопроса о том, имеет ли вселенная некий источник вне самой себя.

Таким образом, возвращаясь к главной теме, космологический аргумент — это аргумент в пользу существования Бога от суще-

ствования некоего конечного объекта, или, более точно, от сложной физической вселенной. Существует много версий космологического доказательства, данных за последние два с половиной тысячелетия, самыми известными являются второе и третье из пяти доказательств бытия Бога, сформулированных Фомой Аквинским⁴. Однако пять доказательств Фомы, или, скорее, первые четыре его доказательства, кажутся мне одним из его наименее удачных философских построений⁵. На мой взгляд, два наиболее убедительных и интересных варианта космологического доказательства были даны Лейбницем в его статье «О глубинном происхождении вещей» и его современником Сэмюэлом Кларком⁶ в его Бойлевских лекциях 1704 г., опубликованных под заглавием «Проявление бытия Бога и Его атрибутов»⁷. Первое доказательство критикует Кант в «Критике чистого разума», второе — Юм в «Диалогах о естественной религии». В той мере, в которой я рассматриваю один подробный пример космологического аргумента, в той же мере я буду рассматривать версию Лейбница, но большинство моих замечаний будет приложимо к большинству версий этого доказательства.

Исходный пункт космологической аргументации — это очевидные аспекты опыта. Нет сомнений в истинности утверждений, описывающих их. На мой взгляд, в равной степени очевидно, что не существует дедуктивно достоверного доказательства от любого подобного исходного пункта к существованию Бога, поскольку, если бы аргумент от существования сложной физической вселенной к существованию Бога был бы дедуктивно достоверным, то утверждение о том, что сложная физическая вселенная существует, а Бог не существует, было бы некогерентным. Между этими утверждениями существовало бы скрытое противоречие. Единственный способ доказать некогерентность пропозиции — это вывести из нее *явно* некогерентную пропозицию (например, самопротиворечивое суждение)⁸, но, как известно, попытки вывести явно некогерентные пропозиции из таких утверждений терпят неудачу ввиду некоторой элементарной логической ошибки. Более того, кажется, что можно достаточно легко разяснить явно когерентным способом тот единственный способ, с помощью которого такие утверждения были бы истинны. Возможно существование сложной физической вселенной без Бога, если вечно существует материя, трансформи-

рующая себя в различные формы, если единственные личности — это телесные личности, если не существует личность, которая бы всё знала, была всемогущей и т. д. Атеизм выглядит гипотезой, согласующейся с существованием сложной физической вселенной, такой, как наша. Разумеется, вещи могут и не быть такими, какими они кажутся, но за неимением каких-либо известных мне стоящих аргументов против этого, я должен предположить, что несуществование Бога логически совместимо с существованием вселенной, а потому космологический аргумент не является достоверным, а значит, не является и достаточным дедуктивным аргументом. Однако наша главная задача — исследовать, является ли он достаточным З-индуктивным или П-индуктивным аргументом и какую силу он имеет.

НАУЧНАЯ НЕОБЪЯСНИМОСТЬ ВСЕЛЕННОЙ

Итак, может существовать сегодняшняя вселенная, для существования которой сегодня нет научного объяснения как такового. Но, разумеется, существует полное научное объяснение существования нашей сегодняшней вселенной на основе ее существования в некотором состоянии вчера (например, приблизительно то же самое состояние материи и энергии, как и сегодня) и на основе законов природы (в том числе закона сохранения материи и энергии), воздействовавших на ее вчерашнее состояние, породившее сегодняшнюю вселенную. Я выражу это объяснение пока в терминах улучшенной гемпелевской модели причинности как предшествующего состояния, которое вместе с законами природы объясняет последующие события. Очевидно, что вчерашнее состояние вселенной также имеет полное объяснение на основе ее позавчерашнего состояния и действия тех же самых законов природы. И очевидно, что мы можем проделать этот обратный путь во времени, обеспечивая полное объяснение состояния (а значит, и существования) *вселенной* в течение многих миллионов лет. Обозначив состояние вселенной в момент времени n как S_n (причем большее n обозначает более ранний период времени), сегодняшнее состояние вселенной — как S_1 , а законы природы — как L , мы получим следующую картину:

$$\dots S_5 \overset{L}{\curvearrowright} S_4 \overset{L}{\curvearrowright} S_3 \overset{L}{\curvearrowright} S_2 \overset{L}{\curvearrowright} S_1.$$

Такая картина представляет эти «состояния» как темпорально протяженные, то есть состояния, которые длятся некий период времени, а не происходят мгновенно⁹. Между любыми двумя моментами времени (например, между 14 ч и 15 ч сегодня) может быть бесконечное число временных периодов (например, периоды по $\frac{1}{2}$ часа, $\frac{1}{4}$ часа, $\frac{1}{8}$ часа, $\frac{1}{16}$ часа и т. д.). Интересный вопрос о том, имеет ли возраст вселенной границы или он бесконечен, — это вопрос о том, имеет ли вселенная лишь конечное число периодов равной длины (например, конечное число лет) или она простирается на бесконечное число таких периодов¹⁰. Если этот ряд конечен, и мы двигаемся в обратном направлении, то мы достигнем начального состояния вселенной (управляемой законами, действующими и сегодня); если же этот ряд бесконечен, то мы будем двигаться назад бесконечно¹¹. Мы не знаем, конечна вселенная в темпоральном отношении или бесконечна, но наука в состоянии определить, что является наиболее вероятным. Наука может определить (при допущении, что те же самые законы, которые действовали в прошлом, действуют и сегодня), что обратная экстраполяция от S_1 посредством L в конечном счете ведет к физически невозможному состоянию, или состоянию без материи, в момент времени t , из чего мы можем заключить, что, возможно, вселенная начала существовать в момент времени после t , а не как результат действия законов, установленных наукой. На мой взгляд, современная наука стремится доказать это. Она предполагает, что простейшее объяснение продолжающегося взаимного отдаления галактик (групп звезд, которые всё больше и больше удаляются друг от друга) состоит в том, что оно является следствием фундаментальных законов, которым подчиняются материя и энергия, порожденным гигантским взрывом (Большим взрывом) 15 миллиардов лет назад. Чем дальше мы будем продвигаться во времени назад, тем более и более плотную материю мы обнаружим. Но поскольку, как выяснилось, с физической точки зрения, для материи невозможно быть сжатой в точку с бесконечной плотностью, материя должна была возникнуть, и Большой взрыв стал причиной ее расширения, когда она уже была сжата очень плотно,

но не имела бесконечную плотность. Однако новые научные данные, а также осмысление уже имевшихся данных, могло привести ученых к заключению, что наилучшее (то есть самое простое) объяснение законов, действующих в современной относительно разреженной вселенной, существует на основе более фундаментального закона, следствием которого является то, что совершенно другие менее фундаментальные законы могли действовать в более ранней и более плотной вселенной. Обратная экстраполяция в соответствии с этими законами может привести к заключению, что любой Большой взрыв возник бы в результате очень большой плотности, порожденной предыдущим сжатием вселенной. Но мы можем и не иметь данных относительно действия совершенно других законов в прошлом, за исключением того случая, когда предположение их действия было бы самым простым объяснением того, что происходит в настоящем. В той мере, в которой наука показывает, что эти фундаментальные законы природы¹², действующие сегодня, это L , и что обратная экстраполяция L ведет к физически невозможному состоянию, мы должны прийти к заключению, что именно там было начало вселенной, управляемой сегодняшними законами, и что нам не известно ничего более раннего, чем оно. Можно предположить существование физической вселенной, управляемой совершенно другими законами. Можно предположить, что вселенная вовсе не существовала. Но всегда проще постулировать ничто, чем нечто, и поэтому в отсутствие эмпирических данных, повышающих вероятность гипотезы о том, что в прошлом действовали совершенно иные нефундаментальные законы, гипотеза о том, что вселенная начала существовать некое конечное время назад, остается более вероятной. Но, разумеется, возможно, что наука сумеет доказать, что фундаментальные законы, управляющие сегодняшней вселенной, таковы, что мы можем, начиная с ее нынешнего состояния, экстраполировать его на любое прошлое. Тогда данные будут подтверждать положение о том, что вселенная имеет бесконечный возраст.

Если мы ограничимся научным объяснением, тогда существование вселенной (постольку, поскольку она существует независимо от того, конечное или бесконечное время) будет необъяснимо. Философы (в том числе Юм) часто предполагают, а иногда и до-

казывают, что если у нас есть научное объяснение каждого из множества состояний, тогда у нас есть объяснение и всего множества. Юм писал:

В... цепи или в таком ряде объектов каждая отдельная часть обусловлена той, которая ей предшествовала, и обуславливает ту, которая за ней следует. В чем же здесь затруднение? Однако *целое*, говоришь ты, нуждается в причине. Я отвечаю на это, что соединение частей в целое так же, как соединение нескольких отдельных графств в одно королевство или же нескольких отдельных органов в одно тело, совершается исключительно произвольным актом ума и не оказывает никакого влияния на природу вещей. Если бы я указал тебе частные причины каждой единичной частицы материи, которые в совокупности составляют двадцать частиц, то было бы весьма неразумно с твоей стороны, если бы ты после этого спросил меня, какова причина всех двадцати частиц, вместе взятых. Это уже выяснено в достаточной степени в ходе выяснения отдельных причин¹³.

Для того чтобы оценить утверждение Юма, нужно изложить основные принципы, связанные с отношением причин частей к причинам целостностей.

Один из принципов, которые можно предложить в этой связи, состоит в том, что причина возникновения совокупности состояний — это любая совокупность причин каждого из них. Если выразить это более конкретно, то полная причина возникновения совокупности состояний — это любая совокупность полных причин каждого из них. Очевидно, что этот принцип верен для любой конечной совокупности результатов, в которой ни одна из причин любого элемента этой совокупности результатов сама не является его элементом. Если полная причина a это a' , b это b' , c это c' , а d это d' , и a , b , c , d , a' , b' , c' и d' будут разными состояниями, то полная причина $a + b + c + d$ будет $a' + b' + c' + d'$. Если полная причина одной светящейся лампы — это ее подсоединение к батарее, а полная причина света второй лампы — ее соединение с другой батареей, тогда полная причина света этих двух ламп — это соединение с этими двумя батареями. Похоже, что этот принцип сохраняется в том случае, когда совокупность результатов является бесконечной, и при этом ни одна из причин любого члена данной совокупности сама

по себе не является членом этой совокупности результатов. Если полной причиной существования каждой двойной звезды во вселенной будет взрыв одиночной звезды, тогда даже в случае бесконечного числа двойных звезд их полной причиной будет оставаться взрыв одиночных звезд.

Однако этот принцип должен быть модифицирован, если речь идет о тех случаях, когда причина некоторых членов совокупности результатов сама является членом этой совокупности. Так, если b — это причина a , а c — это причина b , то причина $a + b$ будет c , а не $b + c$. Если c — это зажигание фитиля, b — это вспышка, вызываемая c , а a — вспышка, вызываемая b , тогда причина $a + b$ будет именно c . С учетом этого момента вышеизложенный принцип можно выразить в более общем виде следующим образом: причина (полная) возникновения совокупности состояний — это любая совокупность (полных) причин каждого из них, которые при этом не являются членами первой совокупности. Поэтому если полная причина a — это b , полная причина b — это b' , c — это d , а d — это d' , тогда полная причина $a + b + c + d$ будет $b' + d'$. Если полная причина a — это b , b — это c , c — это d , а d — это e , тогда полная причина $a + b + c + d$ будет e . В той мере, в которой некий член совокупности не будет иметь причину, в этой же степени и вся совокупность состояний не будет иметь причину. Если a не имеет причину, но b имеет полную причину c , тогда не существует полной причины $a + b$, но c будет частичной причиной. Поэтому в той мере, в которой конечная совокупность состояний имеет причину, она имеет причину вне этой совокупности.

С учетом всего вышесказанного, из указанного принципа следует, что если у вселенной конечный возраст и потому ее существование во времени представляет собой конечную совокупность ее прошлых состояний, каждое из которых длится некоторый конечный отрезок времени (например, конечное число лет), и единственной причиной этих прошлых состояний вселенной являются ее предыдущие прошлые состояния (то есть действует только научная каузальность), то вся совокупность прошлых состояний не будет иметь причину, а значит, и не будет иметь объяснения. Мы получим тот же самый результат, если предположим у вселенной бесконечный возраст (а значит, ее история будет представлять собой бесконечную совокупность

прошлых состояний, каждое из которых длится некоторый конечный отрезок времени). При этом вся бесконечная совокупность не будет иметь полного объяснения, поскольку члены данной совокупности не будут иметь причин вне этой совокупности. В таком случае бесконечное существование вселенной будет необъяснимым грубым фактом. При этом будет возможно объяснение (на основе законов природы) того, почему нечто возникшее продолжает существовать. Но существование вселенной на протяжении всего бесконечного времени останется необъяснимым. Объяснение существования сложной физической вселенной в течение конечного или бесконечного времени — это «слишком большая» проблема для науки.

Но даже в случае бесконечного возраста вселенной этот результат следует только из предположения, что действует исключительно научная каузальность. Он не следует только из того обстоятельства, что каждое состояние вселенной имеет полное научное объяснение. А значит, остается открытой возможность того, что существует более глубокое объяснение, позволяющее объяснить их через личностную причину, действующую в тот момент, когда существуют они. В частности, действие законов природы может быть обусловлено внешней причиной, действие которой (наряду с предыдущим состоянием) обеспечивает завершённое объяснение любого данного состояния. В этом случае некая личность G посредством основного действия осуществит в каждый момент времени действие законов природы L и тем самым сделает так, что S_{n+1} приведет к возникновению S_n . Таким образом, мы получаем следующую картину:

$$\begin{array}{ccc} G & G & G \\ \downarrow & \downarrow & \downarrow \\ L & L & L \\ S_5 \text{ — } > S_4 \text{ — } > S_3 \text{ — } > S_2. \end{array}$$

Тогда G обеспечивает своим намерением, длящимся бесконечное время, существование всей бесконечной совокупности состояний. Если возраст вселенной конечный, и поэтому можно говорить о ее начальном состоянии, тогда существует вероятность того, что некая личность G вызвала это начальное состояние своим основным действием, а затем посредством постоянно действующих законов природы стала (опять же, посредством основного действия) поддер-

живать существование вселенной. В любом случае *G* посредством своего намерения, длящегося на протяжении всего времени существования вселенной (при том, что его собственное существование и его намерения в каждый момент времени беспричинны) обеспечивает не только завершенное, но и окончательное объяснение существования вселенной.

В своем изложении космологического доказательства Лейбниц указывает на то, что если вообразить бесконечно разворачивающиеся в обратном направлении цепочки состояний вселенной, причем каждое из этих состояний объяснено только предыдущим состоянием, без какой-либо причины, действующей извне, то это оставит существование вселенной целиком и полностью необъясненным.

Ибо нельзя найти достаточного основания существования ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их, или совокупности (series). Предположим, что существует одна вечная книга основных начал геометрии и что другие представляли бы последовательный ряд списков с нее; очевидно, что хотя любую данную книгу можно было бы возвести к предшествующей, которая служила для нее образцом, однако, сколько бы мы книг ни брали, восходя от последующих к предыдущим, мы никогда не дойдем до полного и совершенного объяснения данной книги, ибо у нас всегда будет оставаться вопрос, почему существовали от века такие книги, т. е. почему именно эти книги и именно так написанные. Но что справедливо в отношении книг, то верно и в отношении различных состояний мира; несмотря на известные законы превращений, каждое следующее состояние есть в некотором роде только копия с предыдущего, и, к какому бы предшествующему состоянию мы ни восходили, мы никогда не найдем в нем совершенного объяснения, т. е. основания, почему существует известный мир и почему именно этот мир, а не иной. Можно предполагать сколь угодно вечное существование мира; но так как мы предполагаем в нем только последовательный ряд состояний и ни в одном из них не заключается достаточного его основания, да и какое угодно количество миров нисколько не поможет объяснить его...¹⁴

Вслед за Лейбницем я прихожу к выводу о том, что существование вселенной на протяжении конечного или бесконечного времени было бы (если только научное объяснение это допускает) грубым не-

объяснимым фактом. И так же, как и Лейбниц, я полагаю, что есть возможность объяснения ее существования на основе личностного объяснения. Существование (физической) вселенной во времени попадает в мою категорию «слишком больших» вещей для научного объяснения. Если существование вселенной и должно быть объяснено, то это должно быть личностное объяснение, то есть объяснение, данное на основе личности, которая не является частью вселенной, и действующей извне.

Этот аргумент нуждается в исправлении на основе «субстанциально-силового-и-предрасположенного» (С–С–П) типа научного объяснения, в рамках которого причины являются объектами (субстанциями), обладающими силами и предрасположенностями. Тогда этот принцип относительно причины совокупности состояний будет выглядеть следующим образом: «(полная) причина возникновения совокупности состояний — это любая совокупность (полных) причин каждого из них, не являющихся членами предыдущей совокупности». Но С–С–П подход может быть по-разному истолкован с точки зрения улучшенной гемпелевской модели состояний объектов, поскольку С–С–П оценка «почему» объяснения зависит от сил и предрасположенностей субстанций (объектов), которые являются свойствами субстанций, а не от законов, не зависящих от субстанций, которыми они управляют. Таким образом, полное объяснение существования субстанции будет ссылаться на субстанцию (либо ту же самую субстанцию, либо другую) и ее силы и предрасположенности, а полное объяснение самой субстанции будет также включать субстанцию, ее силы и предрасположенности. И те самые факторы, которые объясняют существование субстанции, то есть «почему» объяснения (в рамках данной модели — силы и предрасположенности), теперь становятся объяснимыми в тех же самых терминах как «что».

Из этого также следует, как было отмечено выше, что если каждое состояние вселенной имеет в качестве полной причины некоторое более раннее состояние вселенной, тогда вся история вселенной не будет иметь научного объяснения, и будут возможны лишь объяснения того, почему она существует в тот или иной конкретный момент времени. Однако опять возникает вопрос о том, зависит ли само по себе действие каждой полной причины от более фундамен-

тальной причины. Как и в предыдущем случае, последняя не может быть физической причиной, поскольку не существует физических причин вне вселенной и ее частей. Следовательно, вопрос состоит в том, действует ли личностная причина извне на все процессы, происходящие внутри вселенной. Если выразить это более строго, вопрос состоит в том, продолжается ли в каждый следующий момент существования силы вселенной, а также ее предрасположенность использовать эту силу, не имеющую объяснения во времени, о котором идет речь, или их существование и действие зависят от личности, которая их поддерживает. Является ли научное объяснение не только полным, но и завершенным объяснением? Или оно само объясняется на основе личности *G*, избирающей саму вселенную в качестве средства сохранения существования вселенной (равно как и создания ее в том случае, если она имеет начало)? Если это так, то *G* посредством своего длящегося намерения является окончательной причиной существования вселенной бесконечное время.

Итак, в любом случае, есть возможность того, что личность *G* является окончательной причиной существования вселенной как таковой и завершенной причиной ее существования в любой конкретный момент времени. Этот вопрос, в сущности, относится и к двум моделям объяснения (думаем ли мы о законах [природы] как отдельных от объектов или в некоторой степени как о свойствах объектов, которыми они управляют), но в целях нашего изложения проще будет сперва сформулировать эти вопросы в терминах улучшенной гемпелевской модели, а уже затем вернуться к С—С—П подходу.

АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ БОГА

По причинам, изложенным в 3 главе, простейшее объяснение — это (при прочих равных условиях) самое вероятное объяснение. Поэтому высока вероятность того, что если существует такая [личность] *G*, которая является простейшим видом *G*, и что (по причинам, которые обсуждались в 5 главе) она обладает бесконечными силой, знанием и свободой, то это Бог. Допущение *G* с очень большой, но конечной силой, с огромным, но не всеобъемлющим знанием и т. д. неизбежно привело бы к вопросам о том, почему она обладает именно такими силой и знанием, и что мешает ей обладать большими,

но эти вопросы не возникают при постулировании Бога. И даже политеизм, то есть допущение, что вселенная создана и поддерживается группой богов, обладающих ограниченной силой, является менее простым (а значит, и менее вероятным).

В «Диалогах» Юм предполагает, что политеизм по крайней мере в той же степени объясняет существование вселенной, как и теизм: «Большое число людей соединяются для постройки дома или корабля, для возведения города, для основания государства; почему же не могут соединиться несколько божеств ради составления плана вселенной и ее созидания?»¹⁵. С другой стороны, Юм сознает очевидное возражение на это его предположение: «...Умножение причин без необходимости противно истинной философии»¹⁶. Однако он утверждает, что это возражение здесь неприменимо, потому что (в моей терминологии) хотя гипотеза о том, что существует одна причина, проще, чем допущение многих причин, тем не менее, постулируя многих ограниченных в своих возможностях богов, отвечающих за порядок вселенной, мы допускаем существование богов более похожих на людей своими силами и знанием, чем Бог монотеизма. Иными словами, мы выдвигаем гипотезу, которая лучше сочетается с нашим фоновым знанием о мире. Но имеет ли последняя точка зрения какой-то вес, зависит только от того, как мы выстроим аргументацию. Выдвигая космологический аргумент, я предполагаю, что мы не обладаем случайным фоновым знанием (а обладаем просто «тавтологическим» знанием) и, следовательно, стремимся найти самое простое объяснение данных. Разумеется, мы должны учитывать все свидетельства, которыми мы располагаем, в том числе свидетельства о том, на что люди похожи. Но я обращусь к объяснению этих свидетельств как данных с точки зрения этой гипотезы, когда мы перейдем (в 8 и 9 главах) к рассмотрению вопроса о вероятности существования конечных телесных человеческих существ в случае существования Бога. Это будет подходящее место для рассмотрения этих данных, поскольку теизм предполагает объяснение происхождения таких существ: согласно теизму, их существование не является частью структуры мира, существующего независимо от того, есть Бог или нет. Повторю мысль, высказанную в 3 главе: то, что некая физическая теория объясняет физическое (а значит и химическое) поведение объектов среднего размера, постулируя фунда-

ментальные частицы, которые совершенно не похожи на эти объекты (имеют очень маленький диаметр и т. д.), это не является возражением по отношению к этой теории. Главное здесь только то, насколько эта теория проста и позволит ли она обеспечить вероятность того, что мы наблюдаем.

Тем не менее все-таки можно попытаться доказать, что несмотря на то, что любая гипотеза конечного божества или множества конечных богов менее вероятна, чем теизм, существует столько возможных гипотез конечных богов с силой и знанием различной степени, а также гипотез различного числа богов, что одна из них с большей вероятностью окажется правильной в отличие от теизма¹⁷. Но, как я утверждаю в 3 главе, то, насколько мы высоко ценим простоту в других областях индуктивных исследований, обуславливает то, что мы обычно в той же мере считаем, что действительно простая гипотеза обладает большей внутренней вероятностью, чем дизъюнкция множества более сложных гипотез. Например, будет ли сыщик *на самом деле* считать более вероятным, что та гипотеза, согласно которой Джонс объединился по крайней мере с одним из нескольких миллиардов жителей Земли для того, чтобы совершить преступление, более вероятна, чем гипотеза, согласно которой Джонс совершил это преступление в одиночку, — при условии, что обе эти гипотезы обеспечивают равную вероятность наблюдаемых данных?

Слегка забегаая вперед, можно обозначить еще две проблемы относительно политеизма, предлагающего себя в качестве объяснения существования не только вселенной [как таковой], но и вселенной, управляемой в пространстве и времени одними и теми же законами природы (феномен, который я буду обсуждать в следующей главе). Если мировой порядок следует объяснять через наличие многих богов, тогда нужно объяснить, каким образом и почему они объединяются для того, чтобы произвести эти устойчивые модели, представляющие собой порядок вселенной. А это уже новые данные, требующие объяснения по той же самой причине, по которой требует объяснения сам факт упорядоченности вселенной. Необходимость в дальнейшем объяснении будет исчерпана, когда мы постулируем одно существо, являющееся причиной существования всех остальных, и простейшим таким возможным существом, я убежден, является Бог. К тому же, объяснительная сила политеизма, объясняю-

щего мировой порядок, возможно, не так велика, как теизма. Если бы мировой порядок был создан более, чем одним божеством, то в разных частях вселенной можно было бы обнаружить характерные черты, обличающие мастерство разных творцов, подобно тому как в различных частях города мы замечаем различные стили и способы постройки в очертаниях зданий. Мы обнаружили бы, к примеру, закон всемирного тяготения, действующий в одной части вселенной, а в другой части — закон, исключающий его, и при этом было бы невозможно объяснение на основе какого-либо более общего закона¹⁸. По этим причинам, которые применимы ко всем позитивным доказательствам существования Бога, которые мы будем рассматривать, вероятность теизма значительно выше, чем вероятность гипотезы одного или более ограниченных богов, и потому в дальнейших обсуждениях этих доказательств я в основном не буду учитывать последнюю гипотезу.

Итак, выбирать нужно между вселенной как конечным пунктом [объяснения] и Богом. Во втором случае существование Бога и Его намерения, распространяющегося на всю историю вселенной, обеспечит не только полное, но и завершенное и окончательное объяснение существования вселенной.

Можем ли мы остановиться на вселенной, сочтя ее грубым, необъяснимым фактом? Лейбниц считает, что нет, поскольку принцип достаточного основания подталкивает его к дальнейшему разъяснению. По его словам:

Таким образом, основания мира заключаются в чем-то вне-мировом, отличном от связи состояний или ряда вещей, совокупность которых образует мир. Поэтому от необходимости физической, или гипотетической, которая определяет последующее состояние мира в зависимости от предшествующего, следует перейти к тому, что имело бы абсолютную, или метафизическую, необходимость, которая не допускала бы дальнейшего объяснения. В самом деле, действительный мир необходим лишь физически, или гипотетически, а не абсолютно, или метафизически. Действительно, раз он есть то, что он есть, то и вещи должны быть такими, как они существуют. Но как последняя причина должна заключаться в чем-нибудь обладающем метафизической необходимостью и как основание существования может произте-

кать только из чего-то существующего, то должно существовать Единое Существо, обладающее метафизической необходимостью, или такое, сущность которого есть существование; и, следовательно, существует нечто отличное от множественности существ, или мира, который, как мы признали и доказали, не включает в себе метафизической необходимости¹⁹.

В этом фрагменте Лейбниц разворачивает принцип достаточного основания как «метафизически необходимую» истину. Принцип сводится к утверждению, что всё, что не является «метафизически необходимым», объясняется через «метафизически необходимое». Согласно Лейбницу, существо обладает «метафизической необходимостью», если из его «сущности проистекает существование» — то есть, если оно не могло бы не существовать. Однако не ясно, является ли это «не могло бы» логической невозможностью. Если «не могло бы» — это логическая невозможность, тогда метафизически необходимое существо, чье существование предположительно завершило бы объяснение, — это логически необходимое существо. Но вопреки утверждению о том, что логически необходимое существо завершит объяснение, я настаиваю на точке зрения, высказанной мною в 4 главе: логически необходимое не может объяснить логически контингентное. Более того, как было мною доказано в начале этой главы, выглядит вполне когерентным предположение о том, что существует сложная физическая вселенная без Бога, из чего следует когерентное предположение, что Бог не существует, из чего, в свою очередь, следует, что Бог не является логически необходимым существом. «Абсолютное объяснение» существования вселенной невозможно²⁰.

Тем не менее, если лейбницевское метафизически необходимое существо является не логически необходимым существом, а конечным грубым фактом, то его принцип сводится к простому утверждению, что существуют пределы объяснения и что всё, что имеет полное объяснение, имеет также и окончательное или по крайней мере завершённое объяснение. В предыдущей главе мы не нашли общего основания для того, чтобы согласиться с таким утверждением. Является ли рациональным предположение о том, что феномены получили завершённое объяснение, зависит от того, располагаем ли мы потенциальными (гипотетическими) объяснениями этих феноменов — объяснениями, обладающими высокой степенью простоты

и большой объяснительной силой. Лейбниц утверждает, что вселенная не является метафизически необходимой, а значит, ее существование нуждается в объяснении. Возможно, он прав, но я не вижу иного способа доказать это утверждение, кроме как в терминах относительно высокой простоты и объяснительной силы потенциальной гипотезы. Лейбниц не дает нам такое доказательство, и потому я вынужден рассматривать объяснительную силу доказательства в качестве параллельной линии, наряду с другими доказательствами существования Бога.

Мы уже убедились в том, что $P(h|e \& k)$ будет больше $P(h|k)$, и поэтому возможно правильное 3-индуктивное доказательство от e к h , если (и только если) $P(h|e \& k)$ больше $P(e|k)$, то есть если вероятность пропозиции e в случае данной h больше, чем в обратном случае. Пусть h — это гипотеза теизма, а k — тавтологические данные. Пусть e — это существование во времени сложной физической вселенной, и e не может, как мы убедились, иметь научное объяснение. Потому либо e возникло необъяснимо, либо в результате действия некоей личности, причем, наиболее вероятно, что эта личность — Бог. Теперь уже понятно, почему мы оставляем без внимания возможность (которая *a priori* гораздо менее вероятна), что e было вызвано личностью или личностями, наделенными огромной, но ограниченной силой, огромным, но не беспредельным знанием и т. д. Поэтому мы можем рассматривать $P(e|\neg h \& k)$ как вероятность того, что физическая вселенная существует помимо того, что вызвало ее к существованию.

Сложная физическая вселенная (существующая бесконечное время или же возникшая в рамках некоего конечного времени) — это, действительно, весьма сложная вещь. Когда мы начинаем размышлять о вселенной, ее сложность становится очевидной. В ней есть великое множество отдельных фрагментов. И каждый такой фрагмент имеет свою конечную и неизменную естественную массу, форму, объем²¹ и т. д., учитывая огромное разнообразие галактик, звезд, планет, гальки на морском побережье. Косная материя не обладает силами, которые она могла бы свободно задействовать, она делает только то, что *должна*. Есть лишь некоторое ограниченное количество (или, по крайней мере, ограниченная концентрация) материи, явленное в отдельных частицах, а также некоторое ограничен-

ное количество (или, по крайней мере, ограниченная концентрация) энергии, движения, вращения и т. д. Вселенной присущи сложность, индивидуальность, конечность, которые не свойственны Богу, но настоятельно требуют объяснения. Или, скорее, это относится к той вселенной, которая существует сейчас. Однако, и я уже обсуждал этот вопрос выше, все данные, которыми мы располагаем, подводят нас к мысли о том, что вселенная в соответствии с законами природы эволюционировала из более простого состояния и в результате развития стала большой и сложной. Но это предыдущее состояние тем не менее должно быть в некоторой степени сложным: либо вселенная возникла из протяженной материи-энергии, либо из непротяженного точечного объекта и законов природы, обеспечивающих развитие сложной материальной вселенной. Выразим это в терминах С-С-П модели: либо каждая часть протяженной материи-энергии должна иметь силу для того, чтобы поддерживать свое существование, либо непротяженный точечный объект должен обладать силой для того, чтобы породить большое количество материальных объектов, каждому из которых была бы свойственна предрасположенность продолжать задействовать эту силу. В любом случае, этот исходный пункт был бы конечной вещью со встроенными в нее способами развития, причем вероятность, что она будет развиваться именно этими способами, выше, чем какими-либо другими. В отсутствие законов природы там будет либо совершенный хаос, либо будут законы, которые в скором времени приведут к полному уничтожению вселенной. Если речь идет о сложной физической вселенной, то уже в своем начале она должна обладать определенной сложностью. Если же вселенная не имеет начала, то определенная сложность должна быть присуща ей всегда (то есть ее материя-энергия должна была бы всегда иметь релевантные силы).

Как было довольно обстоятельно показано в 5 главе, предположение о том, что Бог существует, является крайне простым, а постулирование Бога бесконечной силы, знания и свободы является постулированием наиболее простого типа личности из возможных. Бог — это непротяженный объект, божественные свойства которого обуславливают друг друга и являются свойствами бесконечной степени. В 3 главе мы убедились в том, что свойства, обладающие бесконечной степенью, обладают также простотой, которой лише-

ны те же самые свойства, но обладающие ограниченной степенью. *A priori* существование чего бы то ни было логически контингентно, даже существование Бога может показаться совершенно невероятным или, по крайней мере, не слишком вероятным (отсюда «тайна существования [Бога]»). Так это или нет, но существование вселенной менее просто, а потому и должно меньше ожидаться *a priori*, чем существование Бога. Поэтому если Бог не существует, то и существование сложной физической вселенной не слишком вероятно, а ее априорная вероятность и вовсе не может быть высокой, во-первых, потому что *a priori* совершенно невероятно (как легко представить), чтобы вообще что-то возникло, а во-вторых, потому что если что-то и существует, то наиболее вероятно, что это Бог, а не беспричинная сложная физическая вселенная. Вероятность $P(e|\neg h \& k)$ низкая.

К тому же, если Бог существует, очевидно, что Он может создать вселенную, и в той мере, в которой Его всеблагость делает это вероятным, Он создаст ее. В 6 главе я утверждаю, что Бог обладает достаточным основанием для создания человеческих свободных агентов, то есть существ с ограниченной возможностью свободного выбора между добром и злом и с ограниченной возможностью произвести существенные изменения в самих себе и в физическом мире посредством своего выбора и, наконец, на основании того, что они могут выбрать зло, — обладает основанием не создавать таких существ. Я показал, что было бы в равной степени лучшим действием как создание, так и отказ от создания этих существ, и потому мы должны предположить, что логическая вероятность создания Богом таких существ равняется $1/2$. Я утверждаю, что эти существа с необходимостью должны быть телесными, а потому должен существовать физический мир. Таким образом, исходя только из этого основания, вероятность того, что Бог создаст физический мир, будет не менее, чем $1/2$. Но Бог может создать физическую вселенную, даже если Он не создаст человеческих свободных агентов. А значит, вероятность того, что Бог создаст физический мир, может быть больше, чем $1/2$. К тому же, разумеется, наши суждения относительно того, что может сделать всеблагой Бог, могут быть ошибочны в связи с тем, что наше понимание морального блага ограничено, и значит, как я подчеркиваю на протяжении всей книги, мы часто не можем дать более чем очень приблизительную оценку вероятности того, о чем идет речь.

Тем не менее, если моральная интуиция, которую я предполагаю в своих читателях, относительно того, что может сделать всеблагой Бог, близка к истине, то мы должны прийти к заключению о том, что если Бог существует, логическая вероятность существования физической вселенной должна быть очень высока. Поскольку $P(e|h\&k) > P(e|\neg h\&k)$, а потому $> P(e|k)$, в соответствии с релевантным критерием $P(h|e\&k) > P(h|k)$, и следовательно аргумент от существования сложной физической вселенной к существованию Бога представляет собой достаточное 3-индуктивное доказательство.

Аргументация последних нескольких страниц теперь может быть выражена простыми словами следующим образом. Есть реальная возможность того, что, если Бог существует, Он создаст что-то вроде конечной и сложной вселенной. Очень маловероятно, что вселенная могла бы существовать беспричинно, но гораздо более вероятно, что Бог может существовать беспричинно. Поэтому аргумент от существования вселенной к существованию Бога — это достаточное 3-индуктивное доказательство.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Другая физическая вселенная может быть физическим объектом, состоящим из физических объектов, пространственно связанных друг с другом, но не с объектами нашей вселенной, такими, как Земля.

² В том числе, например, Юм. В его «Диалогах о естественной религии» (впервые опубликовано в 1779 г., изд. Х. Д. Эйкен) Филон возражает на доказательство о причине вселенной как объекта, который является «единичным, индивидуальным, лишенным соответствия и специфического сходства» (Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 403). См. также его «Исследование о человеческом познании» (впервые опубликовано в 1748 г., изд. Л. А. Селли-Бигг).

³ Утверждение, что это с необходимостью относится ко всем объектам, представляет собой версию принципа тождества неразличимых. Я не уверен в истинности этого принципа, речь идет лишь об убедительном эмпирическом утверждении.

⁴ См.: Фома Аквинский. Сумма теологии, Ia2.3. Первое доказательство Фомы иногда называют разновидностью космологического доказательства, но оно не подпадает под мое определение космологического аргумента, поскольку в нем доказательство идет не от существования физических объектов, а от изменения в них. В сущности, в нем утверждается, что существуют физические

объекты и что изменения, происходящие в них, настолько поразительны, что мы вынуждены сослаться на Бога как их источник. Мне это непонятно. На мой взгляд, если физические объекты существуют, то изменения, происходящие в них, не более поразительны, чем если бы эти объекты оставались неизменными. Утверждение Аквината восходит к аристотелевской физике, которая так тесно связана с аристотелевской философией. Более убедительным было бы предположение о том, что поразительна *упорядоченность* изменений, но этот аргумент от упорядоченности изменений Фома развивает в своем пятом доказательстве — это телеологический аргумент, который я буду рассматривать в следующей главе.

⁵ Подробную критику пяти доказательств Фомы Аквинского, а также их полное и детальное обсуждение см.: *Kenny A. The Five Ways*. N. Y., 1969.

⁶ Кларк, Сэмюэл (Samuel Clarke; 1675–1729) — английский философ и теолог, ученик И. Ньютона. Известна его дискуссия с Лейбницем (в 1715–1716 гг.) относительно оснований естественной теологии. — *Пер.*

⁷ С очень подробным и интересным анализом аргумента Кларка, истолкованного в качестве дедуктивного аргумента, можно познакомиться в работе: *Rowe W. L. The Cosmological Argument*. New Jersey, 1975.

⁸ В поддержку этого утверждения я привожу довод относительно того, как следует доказывать некогерентность в 3 главе книги «Когерентность теизма». Я также заявляю, что главный способ обосновать когерентность некоего утверждения — это разъяснить явно когерентным способом тот единственный случай, когда оно может быть истинным, то есть единственную явно когерентную конъюнкцию пропозиций, из которой следует это утверждение.

⁹ В статье «Происхождение вселенной и времени» (*Swinburne R. The Beginning of the Universe and of Time // Canadian Journal of Philosophy*, 1996, vol. 26, p. 69–89) я утверждаю, что все разговоры о событиях, произошедших в некие моменты времени (например, в 14 ч), сводятся к событиям, произошедшим в некие периоды времени, и что эти моменты — просто границы этих периодов (14 ч и 15 ч — это две границы часа между ними), а периоды не состоят из мгновений. Если некий объект был коричневым в 14 ч, то это означает, что он был коричневым в период времени, который включает в себя 14 ч.

¹⁰ Разговор о том, конечна вселенная или бесконечна, уже давно имеет смысл только в том случае, если вселенная управляется законами на протяжении всего ее прошлого, в котором временные интервалы могут быть измерены (см. ту же статью). Для вселенной с хаотичным прошлым не будет разницы в том, конечный у нее возраст или бесконечный. Я доказываю в этой работе, что вселенная с конечным возрастом должна иметь начало (в том смысле, что до того, как она начала существовать, было отсутствие времени). Но я также доказываю, что из бесконечного возраста вселенной не следует, что она не имеет начала в указанном смысле. И если она была в самый ранний

период своего существования хаотична, хотя неважно при этом, конечный у нее возраст или нет, возможно, при этом у нее либо было, либо не было начала. В настоящей книге я доказываю, что Бог является причиной существования вселенной, независимо от того, конечный у нее возраст или нет (это доказательство может перерасти в доказательство того, что Бог — причина вселенной, которая не является ни конечной, ни бесконечной, потому что ее самый ранний период существования хаотичен, но мы не знаем и не можем знать, так ли это). Мы можем обойти вниманием вопрос о том, имеет ли начало бесконечная вселенная. Если моя аргументация в упомянутой статье правильна, то из этого можно заключить, что, независимо от того, что утверждает наука относительно возраста вселенной (конечный он или бесконечный), вопрос о том, имеет ли вселенная начало, может быть рационально отнесен к проблематике Откровения.

¹¹ В предисловии к своей работе «Каламический космологический аргумент» Уильям Крэг утверждает, что (1) «во времени не могут существовать безначальные цепочки событий» (см.: *Craig W. The Kalam Cosmological Argument // Philosophy of Religion / Ed. by W. L. Craig. Edinburgh, 2002*). Его доказательство в пользу (1) следует из (2) «не может существовать актуально бесконечное число объектов». Его доказательство в пользу (2) состоит в том, что система математики Кантора, оперирующая бесконечными числами, включает принцип соответствия двух множеств (например, бесконечное множество целых чисел 1, 2, 3, 4... и бесконечное множество четных чисел 2, 4, 6, 8...), имеющих одинаковое число элементов, если между ними может быть установлено взаимно-однозначное соответствие. Этот принцип имеет некоторые парадоксальные следствия: в отеле с бесконечным числом комнат, все из которых заняты, вы можете разместить большее бесконечное число гостей, перемещая каждого уже живущего тут гостя в комнату с номером, который будет вдвое больше номера его нынешней комнаты, а затем продолжить заселять бесконечное число освободившихся комнат. Однако я предполагаю, что мы можем представить (и это мне кажется логически вполне возможным), что существует бесконечное число объектов (например, звезд), не совместимых с математикой Кантора или к которым невозможно ее применить. Данное выше положение (1) следует из (2) только если предположить, что все прошлые события в некотором смысле являются актуальными. Но в этом случае все члены бесконечных цепочек периодов разной длины (периоды по $\frac{1}{2}$ часа, $\frac{1}{4}$ часа, $\frac{1}{8}$ часа и т. д.), которые уже прошли в течение прошлого часа, также являются актуальными, что невозможно, согласно (2) утверждению Крэга. Таким образом, либо (2) ложно, либо (1) не следует из него. Для крэговского доказательства бытия Бога нужно не только (1), но и положение «всё существующее имеет причину». Однако, на мой взгляд, в связи с тем, что обсуждалось в этой главе, это положение, равно как и высказывание «вселенная начала существовать», может иметь только индуктивное подтверждение. Кант также утверж-

дает (1): см. «Критику чистого разума» В454. Его аргумент состоит в том, что бесконечная цепочка не может иметь последнее звено и что безначальная, а потому бесконечная, цепочка ограничивается в настоящем событии тем, что имеет последнее звено. Но кантовское утверждение о том, что бесконечная цепочка не может иметь последнее звено, относится только к бесконечным цепочкам с первым звеном, что невозможно для безначальной цепочки.

¹² См. примеч. 3 на с. 254 о сложности, которая может возникнуть в отношении не самых фундаментальных законов природы, когда каждый закон может быть объяснен действием еще более широкого закона (закон Галилея — законами Ньютона, законы Ньютона — законами Эйнштейна и далее до бесконечности). В этом примечании я утверждаю, что если это так, то получится такая ситуация, когда существуют бесконечные цепочки одинаково фундаментальных законов, каждый из которых применим к областям вселенной с различными физическими условиями. В таком случае *L* в данной главе следует понимать как такую бесконечную цепочку.

¹³ Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 443.

¹⁴ Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 282.

¹⁵ Юм Д. Там же. С. 420.

¹⁶ Там же. С. 421.

¹⁷ По поводу этого возражения см.: *Wynn M.* Some Reflections on Richard Swinburne's Argument from Design // *Religious Studies*, 1993, vol. 29, p. 325–335.

¹⁸ Кант понимал, что в той мере, в которой «физико-теологическое доказательство» (как он называл телеологический аргумент) работает, оно указывает на одно божество, а не на многих. На эту часть доказательства его критика не распространялась. «Единство этой причины можно вывести из единства взаимного отношения частей мира (как звеньев искусного строения) во всем, что доступно нашему наблюдению, с достоверностью, а в том, что выходит за пределы наблюдения, с вероятностью, согласно всем правилам аналогии» (*Кант И.* Сочинения: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 466–467).

¹⁹ Лейбниц Г. В. Указ. соч. С. 283.

²⁰ Если это так, то, разумеется, традиционное онтологическое доказательство (см. примеч. 5 на с. 47), нацеленное на обоснование того, что Бог существует в силу логической необходимости, совершенно неудовлетворительно. Кант критикует космологическое доказательство за то, что это скрытое онтологическое доказательство. Его критика успешна только в том случае, если мы допускаем, что необходимое существо, которое предполагает космологический аргумент, является логически необходимым (см.: *Кант И.* «Критика чистого разума», разд. «Идеал чистого разума»). Подробное обсуждение кантовской критики космологического доказательства см.: *Bennett J.* Kant's Dialectic. Cambridge, 1974 (гл. 11 и примечания к ней). Кант отмечал, что любая необходимость является также и логической необходимостью, или, в более широ-

ком смысле, необходимостью для человеческого мышления. В любом случае, согласно Канту, в вещах нет необходимости, она есть лишь в наших мыслях о них («Эта необходимость... должна была находиться в моем разуме только как формальное условие мышления, а не как содержательное и субстанциальное условие существования» (*Кант И.* Указ. соч. Т. 3. С. 470)). Это еще один общий принцип кантовской философии, который он привнес в философию религии, и который нанес ущерб его трактовке последней. Кантовский принцип совершенно ошибочен. Очевидно, что существует необходимость в подчинении материальных объектов законам природы, которые действуют в объектах, а не в нашем мышлении (см. 2 главу). Это подразумевает, что в объектах могут быть и другие виды необходимости, что приводит меня к утверждению, которое я делаю в 5 главе, о том, что необходимость Бога означает то, что Он является конечным грубым фактом. Более широкое обсуждение видов необходимости см. в моей «Когерентности теизма» (гл. 13).

²¹ В 8 главе я укажу, что существует всего лишь несколько видов «строительных блоков» (т. е. фундаментальных частиц), из которых эти фрагменты состоят.

ГЛАВА 8

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ

Под аргументом от разумного замысла я подразумеваю такое доказательство, которое восходит от некоей общей модели порядка во вселенной или от удовлетворения потребностей мыслящих существ к Богу, ответственному за эти явления. Доказательство от общей модели порядка я называю телеологическим аргументом (термин «телеологический аргумент» обычно используется для того, чтобы обозначить спектр похожих аргументов, представляющих собой «аргумент от разумного замысла»). Я использую термин «телеологический аргумент» в более узком смысле). Эта глава будет посвящена телеологическим аргументам. В 10 главе я буду рассматривать доказательство от наличия удовлетворения потребностей мыслящих существ, и это доказательство я буду называть «аргументом от божественного промысла». В определении телеологического аргумента я подчеркиваю слова «общая модель»: я не буду считать аргумент в пользу существования Бога, исходящий от некоей частной модели порядка, представляющей собой отдельный, уникальный случай, телеологическим аргументом.

Начнем с различия между пространственным и темпоральным порядками, между тем, что я буду называть упорядоченностью со-присутствия (co-presence) и упорядоченностью последовательности (succession). Примером упорядоченности со-присутствия будет город с правильной планировкой улиц или книжные шкафы в библиотеке, где книги расположены в алфавитном порядке по имени автора. В качестве упорядоченности последовательности могут выступить простые типы поведения объектов, такие как согласованные движения рук и ног партнеров во время танца. И в том, и в другом случае упорядоченности порождены самими людьми. Для вселенной же характерны упорядоченности обоих видов, не порожденные людьми или

другими телесными существами. Прежде всего темпоральный порядок последовательностей событий систематизирован в виде законов природы. Из книг по физике, химии, биологии мы можем узнать о поведении практически всего в мире. Эти законы поведения могут быть выражены сравнительно простыми формулами, доступными для человеческого понимания, и с их помощью люди могут успешно предсказывать будущее. Упорядоченность вселенной, на которую я обращаю внимание, в данном случае — это ее соответствие формулам, ее простота, ее подчинение научным законам. В этом смысле упорядоченность вселенной — это нечто совершенно поразительное. Вселенная вполне естественным образом могла бы быть хаотичной, но — нет! Она в высшей степени упорядоченна. К тому же, существует пространственный порядок сложного расположения частей человеческого тела (и тел животных). Наши конечности, печень, сердце, почки, желудок, органы чувств и т. д. имеют такое строение, что (с учетом данной закономерности темпорального порядка) наши тела представляют собой подходящие носители для того, чтобы обеспечить нас обширнейшими знаниями о мире и осуществлять великое множество самых разных действий в этом мире (более подробно об этом идет речь в 6 главе). Это напоминает работу сложной машины, в которой части организованы таким образом, чтобы получался общий результат действия, хотя машины, которые люди до сих пор конструируют, гораздо менее сложны, чем человеческое тело¹.

Я убежден в том, что телеологический аргумент, как от темпорального, так и от пространственного порядка, является предпринятой философами кодификацией реакции на мир, глубоко запечатленной в человеческом сознании. Люди воспринимают умопостижимость мира как свидетельство разумности творца. Пророк Иеремия жил в эпоху, когда вера в существование Бога-творца (или нескольких богов) не подвергалась сомнению. Что действительно было предметом споров, так это то, существует ли только один бог, и в какой мере простираются его могущество, благодать и знание. Иеремия доказывал, исходя из упорядоченности мира, что существует один могущественный и истинный Бог, и что Он есть Господь. Ссылаясь на масштабы творения, он доказывает могущество творца: *...Неисчислимо небесное воинство и неизмерим песок морской* (Иер 33:22). Он утверждает, что упорядоченность творения обнаруживает разум-

ность его создателя и говорит о «завете дня и ночи», в соответствии с которым они упорядоченно следуют друг за другом, и об *уставах неба и земли* (Иер 33:25), используя их как аргумент в пользу истинности иудейского Бога. С тех пор мы имеем аргумент от темпорального порядка.

ОСНОВАНИЕ ТЕМПОРАЛЬНОГО ПОРЯДКА

Мы также находим доказательство [бытия Бога] от темпорального порядка в пятом доказательстве Фомы Аквинского, которое звучит следующим образом:

Пятый путь идет от целесообразности природы. Действия вещей, лишенных способности разумного целеполагания, например, природных тел, таковы, что устремлены к некоей цели и всегда или почти всегда ведут к ней наилучшим образом. Отсюда ясно, что их целеустремленность не случайна, а направляема сознательной волей. Но так как сами они лишены разума и не могут сознательно стремиться к цели, их направляет нечто разумное и сознающее; так и стрела направляется лучником в цель. Следовательно, есть некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели, эту-то сущность мы и называем Богом².

Фома доказывает, что упорядоченность действий всех неодушевленных вещей обнаруживает, что некое разумное существо направляет их (заставляет их двигаться таким образом, чтобы они достигали некие цели), и от этого он переходит — очень быстро — к заключению о том, что «некая разумная сущность» ответственна за упорядоченное движение всех неодушевленных вещей (за исключением, возможно, того поведения, за которое несут ответственность сами люди и животные).

На мой взгляд, совершенно очевидно, что ни один аргумент от темпорального порядка, будь то пятое доказательство Фомы или какое-то другое, не может быть хорошим дедуктивным доказательством, поскольку, хотя посылка его, несомненно, правильная (всеобъемлющий порядок, присущий миру), переход от посылки к заключению не является достоверным дедуктивным умозаключением. Несмотря на то, что порядок может быть сильным свидетельством в пользу существования его устроителя, очевидно, что наличие по-

рядка может совмещаться и с отсутствием такого устроителя: едва ли может быть логически необходимо, чтобы весь мировой порядок был вызван некоей личностью. И хотя (я настаиваю на этом) предположение о том, что одна личность ответственна за упорядоченность мира, гораздо проще, а значит, и гораздо более вероятно, чем предположение о том, что упорядоченность связана со многими личностями, тем не менее, кажется, что второе предположение логически лучше сочетается с [эмпирическими] данными. Поэтому мы должны вернуться к более существенному вопросу о том, является ли аргументация, идущая от темпоральной упорядоченности мира к Богу, достаточным (З- или П-) индуктивным доказательством. Поскольку именно такие соображения применимы ко всем утверждениям о том, что некое доказательство от наблюдаемых свойств мира к существованию Бога является достаточным дедуктивным аргументом, я не буду в дальнейшем их повторять, когда мы перейдем к рассмотрению новых доказательств этого типа. Я буду подразумевать, что не существует дедуктивно достоверного доказательства такого рода.

Однако, прежде чем перейти к рассмотрению вопроса о том, является ли доказательство от темпорального порядка достаточным индуктивным доказательством, я должен предварительно обсудить три момента. Во-первых, можно возразить, что этот темпоральный порядок вовсе не является объективно присущим миру, а создан самими людьми: то есть нам только кажется, что мы усматриваем этот порядок в мире, на самом же деле мы налагаем его на мир, а не усматриваем независимо от этого наложения. Говоря другими словами, всё, что представляет собой этот темпоральный порядок — это соответствие между способом существования вещей в мире и теми моделями, которые люди в состоянии помыслить и описать. Однако на самом деле темпоральный порядок мира — нечто более глубокое, чем это. Мы совершенно правильно объясняем то, что наблюдаем, на основе законов природы, которые включают в себя физическую необходимость (я рассматриваю это на с. 55–56), которая определяет поведение вещей и позволяет предсказывать их поведение в будущем. Таково действие этих простых законов природы, которое этот аргумент пытается объяснить.

Существует еще одно возражение — на основании того, что мы обнаруживаем упорядоченность во вселенной, ничего нельзя объяс-

нить, поскольку, возможно, мы просто не в состоянии обнаружить что-либо еще: если бы вселенная не была упорядоченной, то мы бы не обсуждали этот факт (если бы в ней не действовали законы природы, то не было бы и упорядоченно функционирующих организмов, а значит, не было бы и человеческих существ). Поэтому нет ничего удивительного в том, что люди обнаруживают порядок во вселенной: возможно, мы и не можем обнаружить что-либо еще. Очевидно, что это слишком сильное заключение. Было бы достаточно иметь немного упорядоченности в наших телах и вокруг наших тел, и при этом мог бы быть хаос за пределами Земли при условии, что Земля была бы в целом не подвержена воздействию этого хаоса. Однако в мире существует гораздо больше упорядоченности, чем это необходимо для существования человека. Поэтому люди могли бы обсуждать факт упорядоченности вселенной даже если бы мир был гораздо менее упорядоченным, чем он есть. Но, совершенно независимо от этого небольшого замечания, это доказательство всё равно полностью несостоятельно по другой причине, которую можно показать с помощью аналогии. Предположим, что маньяк похитил некоего человека и запер его в комнате с тасующей карты машиной. Машина одновременно тасует десять колод карт, а затем выбрасывает по одной карте из каждой колоды и показывает сразу десять карт. Похититель говорит жертве, что скоро он включит машину, и она выбросит первые десять карт, но если этот набор не будет состоять из одних тузов червей, то машина сразу же выключится и взорвется [уничтожив жертву]. Затем он включает машину, и, к изумлению и облегчению жертвы, выбрасывает тузов червей из каждой колоды. Жертва полагает, что этот поразительный факт объясняется тем, что машина определенным образом отрегулирована. Но похититель, который вновь возникает перед ним, не согласен с этим предположением. «Не удивляйся тому, что машина выбросила только тузы червей, — говорит он. — Ты и не смог бы увидеть что-либо еще: ведь тебя бы здесь просто не было, если бы выпали другие карты». Но, разумеется, права жертва, а не похититель. Действительно, то, что выпало десять тузов червей — это экстраординарный факт, требующий объяснения. То, что этот маловероятный порядок является необходимым условием того, что выпавшие карты вообще будут восприняты, делает это не менее необычным и нуждающим-

ся в объяснении. Исходный пункт приверженца телеологии состоит не в том, что мы скорее склонны воспринимать порядок, чем беспорядок, а в том, что существует скорее порядок, а не беспорядок. Возможно, только при наличии порядка мы можем знать сущее, но от этого сущее не становится менее необычным и нуждающимся в объяснении.

Третье предварительное соображение связано с видами упорядоченностей, к которым этот аргумент приложим. В нашем мире существует два вида упорядоченности темпоральной последовательности: феноменальная (поверхностная, воспринимаемая) упорядоченность, которая представляет собой очень приблизительные вероятностные законы, описывающие примерно 97 процентов того, что происходит, и фундаментальная упорядоченность, которая всё это объясняет. Феноменальные упорядоченности макроскопичны, и ими руководствуются люди (и высшие животные) в своей повседневной жизни, они очевидны для необразованных людей. Эти упорядоченности включают в себя то, что из семян при регулярном поливе вырастают растения; то, что люди, лишенные пищи и воды, примерно через один-два месяца умирают; то, что одни грибы являются съедобными, а другие — ядовитыми; то, что выпущенная стрела мгновенно пронзает кожу человека; то, что день следует за ночью, а ночь — за днем через примерно равные интервалы (как отмеренные маятниковыми часами), и так далее. Однако ученые открывают более глубокие упорядоченности, лежащие в основе всех этих феноменальных упорядоченностей. Феноменальные упорядоченности являются следствием химических законов, в соответствии с которыми атомы различным образом комбинируются в молекулы, и в результате возникает устойчивость цельных объектов, а они, в свою очередь, связаны с физическими законами, управляющими электронами, протонами и нейтронами, из которых состоят атомы, которые связаны с законами, управляющими кварками, из которых состоят протоны и нейтроны, и так далее. Законы этого последнего уровня включают в себя законы четырех сил (тяжесть, электромагнитные явления, сильное взаимодействие и слабое взаимодействие), связанные с общими требованиями квантовой теории и общей теории относительности. Возможно, законы электромагнетизма и слабого взаимодействия выводятся из более общих законов «электрослабой» теории, и есть

некоторые основания полагать, что в свое время физики откроют «всеобщую теорию», законы которой (оставаясь в рамках науки) будут иметь не более сложное объяснение³, и которая объяснит все физические феномены. Таким образом, физический мир управляется относительно простыми фундаментальными законами (детерминистскими или, скорее, вероятностными), касающимися мельчайших, не доступных наблюдению, «строительных блоков» мира, причем, на основе этих законов часто формулируются законы поведения наблюдаемых объектов среднего размера. Не всякое поведение физических объектов на воспринимаемом уровне управляется простыми закономерностями: движение маятника — да, изменение погоды — нет. Феноменальные упорядоченности не связаны с тем, что происходит всегда, но лишь с тем, что случается почти всегда, и потому они очень надежны, но не являются полностью надежными. Дома, мосты и деревья обычно неподвижны, но могут внезапно обрушиться. Арахис обычно съедобен, но в редчайших случаях он может оказаться ядовитым.

То, что мы наблюдаем, а затем используем для того, чтобы достичь своих целей — это феноменальные упорядоченности (почти полностью надежные). Упорядоченности (феноменальные и фундаментальные) возможны только в том случае, если мы в состоянии различать вещи и отличать их от наших тел. Если мы выращиваем растения, то это, несомненно, тот случай, когда наша воля через определенные основные действия достигла этого результата. Но, если только мы не хотим быть неразумными существами, нам следует наблюдать феноменальные упорядоченности и учиться по ним. Люди (а нередко и высшие животные) способны наблюдать, как прорастают семена при поливе, как день сменяется ночью, и экстраполировать эти наблюдения на упорядоченности, описав их как простейший случай того, что они наблюдают (то есть они могут прийти к заключению, что то, что заставляет прорасти те семена, которые они наблюдают, должно заставлять прорасти вообще все семена и т. д.). Они могут полагаться на эти упорядоченности при достижении того или иного результата. Они могут поливать семена и — в результате — выращивать растения. Чтобы долгое путешествие не оказалось тяжелым, они могут отправиться в путь днем, а не ночью, так как им известно, что скоро опять наступит день.

Знание таких упорядоченностей обеспечивает людям возможность выбора. Обнаружив, что поганки ядовиты, они могут отравить ими кого-нибудь, предложив съесть их, или, напротив, могут предотвратить случайное отравление ими, уничтожив их и предупредив людей о том, что они ядовиты, или же, наконец, они могут не делать ни того, ни другого.

Итак, для того чтобы жители вселенной могли достичь своих целей, во вселенной должна быть упорядоченность на том или ином уровне. А для того, чтобы распознавать и использовать эти упорядоченности, обитателям вселенной нужны органы чувств, способные к восприятию объектов того или иного уровня. В нашем мире и фундаментальные, и множество менее фундаментальных упорядоченностей являются относительно простыми. Последний вид упорядоченностей я назвал «феноменальными», потому что, насколько нам известно, это единственный вид упорядоченностей, которые разумные существа, населяющие наш мир, воспринимают. Но если есть такие существа, которые способны воспринимать без помощи приборов местоположение отдельных атомов, тогда они могут использовать закономерности поведения этих атомов для достижения своих целей. Однако нет никаких гарантий, что упорядоченность на фундаментальном уровне (поведение фундаментальных частиц) будет обеспечивать пригодную для использования упорядоченность на менее фундаментальном уровне. Случится ли это, будет зависеть от того, что собой представляют эти фундаментальные законы, и от граничных условий (*boundary conditions*) вселенной. Даже в нашем мире, если температура никогда не станет достаточно низкой для того, чтобы атомы соединялись в плотные объекты среднего размера, будут лишь облака газа или жидкости, поведение которых никак не является слишком простым. Также могут действовать весьма сложные законы природы в маленьком масштабе, порождающие множество довольно простых закономерностей в большом масштабе, поскольку возможно, что граничные условия вселенной обусловили то, что обнаружить фундаментальные частицы можно только когда они соединяются в более крупные объекты, и их поведение в этих комбинациях сводится к нескольким очень простым моделям. Но очевидно, что полный хаос на фундаментальном уровне приведет к хаосу на любом другом уровне.

Аргумент от темпорального порядка — это аргумент от упорядоченности на том или ином уровне. И несмотря на то, что действие нефундаментальных законов может быть объяснено действием фундаментальных законов, то, что эти фундаментальные законы природы собой представляют, — это, подобно самому существованию сложной физической вселенной, то, с чего начинается наука в попытке объяснить другие вещи. Это как раз то «слишком большое» для науки, чтобы она могла его объяснить.

ВЕРОЯТНОСТЬ ТЕМПОРАЛЬНОГО ПОРЯДКА ВО ВСЕЛЕННОЙ БЕЗ БОГА

Итак, зададимся вопросом: какова внутренняя вероятность того, что во вселенной без Бога на некотором уровне будут действовать законы природы, обеспечивающие высокую степень предсказуемости поведения объектов? Ответ на этот вопрос во многом зависит от того, что мы понимаем под законами природы. Во 2 главе я рассматриваю три понимания законов природы. Первое представляет собой совершенно невероятный юмовский подход, развитый Дэвидом Льюисом, — подход, согласно которому подчинение всех объектов законам природы — это просто то, что они действуют согласованно и не существует более глубокого объяснения этой согласованности. Это просто конечный грубый факт (как на фундаментальном, так и на феноменальном уровне), — то, что объекты (субстанции) подразделяются на виды (электроны, позитроны; маятники, семена) таким образом, что простейшая экстраполяция их прошлого поведения позволяет сделать обобщение, дающее возможность более или менее правильного предсказания их будущего поведения. В ближайшем прошлом, как и в более далеком прошлом, каждый позитрон продолжает притягивать каждый электрон с той же самой силой, обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними. Но существует бесконечное множество других способов поведения объектов, почти все из которых таковы, что простейшая экстраполяция их прошлого поведения не позволит сделать точного предсказания их поведения в будущем. Только если существует общая причина, объясняющая поведение объектов, можно полагать, что они будут вести себя тем же способом. Но, согласно юмовскому пониманию законов природы,

во вселенной без Бога нет более глубокого объяснения гармоничного поведения объектов. С этой точки зрения «законы» не дают реальное объяснение поведения объектов, а просто описывают его.

Альтернативные трактовки законов природы представляют собой понимание «законов» как некоего свойства мира, добавочного к простой последовательности событий, как свойства физической необходимости, которая является частью мира. Мы уже убедились во 2 главе, что физическую необходимость можно понимать либо как отдельное от объектов (субстанций) свойство, которое управляется ими, либо как конститутивный аспект этих объектов. Первое понимание ведет к картине мира, состоящего, с одной стороны, из событий (зависящих, возможно, от субстанций с их свойствами) и, с другой стороны, законов природы. Согласно наиболее общей версии такого подхода, законы природы являются логически контингентными отношениями между универсалиями. Подчинение всех объектов простым законам природы представляет собой в рамках данного подхода экземплификацию (instantiation) значительного числа универсалий, каждая из которых простым образом связана с одной или двумя другими универсалиями. Если, вопреки всем возражениям, высказанным во 2 главе, мы все-таки примем эту точку зрения, первый вопрос, который возникнет перед нами: почему должны существовать универсалии, связанные друг с другом, еще до того, как они были реализованы, и почему (если существует вселенная, а значит, некоторые универсалии должны быть реализованы) значительное число универсалий должно быть реализовано таким образом, чтобы в итоге получилась целостная система законов природы? Ведь может быть множество универсалий, которые были реализованы без согласования с другими универсалиями, а потому какой-либо предсказуемый результат такой реализации невозможен. Но с точки зрения данного подхода, в сущности все универсалии связаны с другими универсалиями. Среди универсалий могут существовать универсалии такого вида, которые были реализованы лишь один или два раза за всю историю вселенной, причем их существование вероятнее, чем существование таких универсалий, как «фотон» или «медь», экземплификация которых была частой, а потому их можно использовать для продуктивных прогнозов. И, опять же, математические отношения между универсалиями (например, между массами тел, расстоя-

ниями между ними, их притяжением) могут быть такой сложности, которую невозможно было бы вывести из предыдущего поведения объектов.

Итак, я предполагаю, что вселенная без связей между универсалиями будет проще, чем вселенная, в которой эти связи есть, а вселенная со связями простого типа будет проще, чем вселенная со связями настолько сложного типа, что разумные существа не смогли бы прогнозировать поведение объектов посредством простой экстраполяции их предыдущего поведения. Для теорий единой вселенной (все они имеют одинаковый масштаб) простота — это единственный показатель внутренней вероятности. Из этого следует, что если мы считаем важным то, что — я настаиваю на этом — и должны считать важным (что очень простая теория является гораздо более вероятной, чем дизъюнкция многих более сложных теорий), то было бы гораздо вероятнее, что между универсалиями вовсе нет никаких связей и вселенная хаотична. Однако отметим, что если мы сочтем простоту гораздо менее важной и предположим, что более простая теория является всего лишь чем-то более вероятным, чем более сложная теория, то, возможно, будет более вероятно, что один из ряда альтернативных наборов очень простых связей между универсалиями будет предпочтительнее, чем полное отсутствие таких связей. Но в таком случае, поскольку существует множество сложных способов, с помощью которых универсалии могут быть связаны, и поскольку мы придаем простоте лишь умеренное значение, то, по крайней мере, вероятно, что будет поддерживаться одна из этих сложных связей между универсалиями, чем одна из простых связей, так как первых существует гораздо больше (бесконечно больше). В любом случае, маловероятно, чтобы во вселенной без Бога существовали простые связи между универсалиями и при этом были бы такие простые законы природы.

Та же самая проблема возникает при «субстанциально-силовом-и-предрасположенном» (С–С–П) подходе к законам природы. Согласно этому подходу, силы и предрасположенности относятся к свойствам субстанций. В таком случае законы природы представляют собой всего лишь возможные упорядоченности, причем упорядоченности не просто темпоральных последовательностей (как у Юма), но каузальных последовательностей, то есть упорядоченности в самих

каузальных силах (явленных и неявленных) субстанций различного рода. Согласно этому подходу, подчинение всех объектов простым законам природы состоит в том, что все субстанции подразделяются на очень небольшое число типов с одними и теми же силами и предрасположенностями. Почему это происходит? В рамках С–С–П подхода есть предварительный ответ на этот вопрос, который может объяснить это обстоятельство, в отличие от двух других подходов, не дающих ответа на этот вопрос. Модель С–С–П дает ответ на основе каузального происхождения субстанций. Субстанция обладает силами и предрасположенностями к такому подразделению, потому что она была порождена другой субстанцией, применяющей эту силу (благодаря некоторой предрасположенности к этому) для того, чтобы породить субстанцию с точно такими же силами и предрасположенностями. Если протон (вместе с электроном и нейтрино) порожден разрушением нейтрона, тогда силы и предрасположенности протона возникли благодаря силам и предрасположенностям нейтрона. Существуют различные способы, с помощью которых все субстанции подразделяются на очень небольшое число видов описанным образом, в соответствии с тем, имел ли этот процесс начало, и какого рода это начало было.

Предположим, во-первых, что вселенная имеет начало. Есть два различных вида теорий происхождения вселенной. Ее первоначальное состояние могло быть либо пространственно протяженным, либо точечным. В первом случае мы по-прежнему будем иметь множество субстанций, но, возможно, плотно упакованных в очень тесном пространстве. В терминах теории Большого взрыва там не было буквально понятой сингулярности: если обернуться и взглянуть на вселенную в обратной временной последовательности, то можно было бы обнаружить всё более и более сжатые состояния, вселенная началась с очень сжатого (хотя и не до бесконечности) состояния. А если это состояние должно было положить начало нашей современной вселенной, содержащей очень небольшое количество типов субстанций, то оно само должно состоять из очень большого числа субстанций немногих типов. Во втором случае начальное состояние вселенной должно быть буквально точечным. Согласно этой теории, в самое первое мгновение своей истории вселенная представляла собой непротяженный точечный объект, обладающий достаточной

энергией (силой), чтобы распасться на бесчисленное количество субстанций немногих типов и предрасположенный использовать эту силу в то или иное время. Предположим, во-вторых, что вселенная бесконечна во времени. Тогда эти свойства каждой субстанции (сила и предрасположенность) детерминированы свойствами предшествующих субстанций. В этом случае могут существовать субстанции с совершенно такими же свойствами (включая силы, необходимые для порождения субстанций существующих типов), только если они существовали всегда.

Изучение данных современной физики и космологии позволит нам приблизительно сказать, каким образом возможно на основе этих данных сформулировать три различные теории: на основе чего возможно, что мы обнаруживаем эти данные, представленные в каждой теории, и насколько простыми являются эти теории. Моя оценка современного состояния космологии заключается в том, что теории, согласно которым вселенная имеет начало, более вероятны, чем теории вселенной, бесконечной во времени, а также, что эволюция от очень сжатого состояния более вероятна, чем эволюция от бесконечно сжатого состояния. Ведь вся материя-энергия, сосредоточенная в одном непротяженном точечном объекте, как я предполагаю в предыдущей главе, не является возможностью, разрешенной современной теорией материи-энергии, которая требует существенных усложнений для того, чтобы допустить это, согласуя это допущение с современными данными. Но, разумеется, новые данные могут изменить эту возможность.

Однако наш вопрос состоит не в том, какова апостериорная, основанная на физических данных, вероятность истинности различных теорий, а в том, какова априорная вероятность истинности теории, утверждающей наличие очень небольшого количества субстанций во вселенной без Бога. Она будет зависеть исключительно от относительной простоты этих трех теорий (поскольку все они имеют одинаковый диапазон) и от вероятности (которую каждая из них обеспечивает) того, что субстанции таких видов возникнут. Простота — это единственный релевантный априорный критерий. Нет никаких сомнений в том, что теория, согласно которой вселенная начинается с некоей точки, проще, а потому ее внутренняя вероятность выше, чем у любой специфической теории, согласно которой вселенная на-

чалась со множества субстанций. Причем, она настолько проще, что я полагаю, что она намного более вероятна, чем совокупность всех теорий, утверждающих, что вселенная началась со множества субстанций или что она всегда из них состояла.

Но если вселенная начала свое существование с непротяженно-го точечного объекта, то наиболее простая теория ее возникновения, похоже, будет состоять в том, что эта точка не обладала бы силой, достаточной для того, чтобы породить протяженные субстанции. А в том случае, если бы она все-таки обладала такой силой, было бы проще всего предположить, что этой силы хватило бы на порождение только одной протяженной субстанции. Теория же, согласно которой начальная точка обладала бы силой, достаточной для того, чтобы породить протяженные субстанции, подразделяющиеся на несколько видов и обладающих силой для порождения таких же субстанций, предрасположенных к тому, чтобы использовать свои силы время от времени, — такая теория представляется одной из числа в равной степени простых теорий, но менее простой, чем та, согласно которой существовал непротяженный точечный объект, лишенный силы, или обладающий силой, достаточной для того, чтобы породить лишь одну протяженную субстанцию. Однако любая теория, согласно которой в самом начале или всегда существовало множество субстанций, подразделяющихся на виды с одинаковыми силами и предрасположенностями, — это, опять же, теория, предполагающая крайне маловероятное совпадение. Такое совпадение настоятельно требует объяснения на основе единого общего начала, обладающего силой для того, чтобы его породить. Точно так же, как мы объясняем одинаковость всех монет данного государства единой литейной формой, или общий стиль множества картин объясняем тем, что их написал один и тот же художник, так и здесь нам следует искать объяснение того, что все физические объекты обладают одними и теми же силами, в том, что все они проистекли из одного общего истока. Итак, согласно С—С—П подходу к законам природы, равно как и подходу с точки зрения универсалий (и *a fortiori* юмовскому подходу), в высшей степени маловероятно, что во вселенной без Бога законы природы будут достаточно простыми для того, чтобы разумные существа могли как правило успешно осуществлять экстраполяцию прошлого на будущее.

**ВЕРОЯТНОСТЬ ТЕМПОРАЛЬНОГО ПОРЯДКА,
ПРЕДЛОЖЕННОГО ТЕИЗМОМ**

Теизм предполагает (с высокой степенью вероятности), что Бог создаст человеческих свободных агентов, как это было изложено в 6 главе. Они будут представлять собой телесные существа с ограниченными вначале силой и знанием. Для того чтобы увеличить свою силу, им нужно выяснить, какие из их основных действий и в каких условиях будут иметь конкретный отдаленный эффект, например, какие основные действия, совершенные в некоторых условиях, приведут в итоге к построенному зданию, а какие — к созданию бомбы. Только обладая этим знанием, они смогут выбирать, строить ли им дома или создавать бомбы. Но для того, чтобы [разумные] существа могли обнаружить средства для достижения того или иного результата, в поведении самих вещей должны присутствовать простые упорядоченности, которые эти существа смогут заметить и использовать. В этом случае кирпич, положенный поверх цемента, который, в свою очередь, положен поверх другого кирпича, будет закреплен и выдержит большее давление, и т. д., и т. п. Теизм формирует у нас представление о мире на некотором феноменальном уровне: мы ожидаем увидеть мир простым и правдоподобным. Теизм приводит нас к мысли, что Бог создаст изначальную сингулярность нужного типа или начальную систему субстанций с одними и теми же силами и предрасположенностями нужного типа и будет поддерживать их существование или что Он всегда будет поддерживать существование таких субстанций (или же, при рассмотрении законов природы с точки зрения универсалий, теизм приводит нас к ожиданию того, что Бог создаст нужные типы связей между универсалиями. А если принять юмовский подход к законам природы, тогда теизм заставляет нас ожидать, что Бог создаст вещи, поведение которых будет простым и упорядоченным).

Я допускаю всё это постольку, поскольку существует лишь одна вселенная. Но может существовать и множество вселенных. Если бы актуально существовали все возможные вселенные, то некоторые из них управлялись бы законами, и можно было бы ожидать, что мы обнаружили бы себя в одной из таких вселенных. Однако было бы верхом безрассудства постулировать бесчисленное количество вселенных только для того, чтобы объяснить частные особенности

нашей вселенной, в то время как мы можем сделать это, постулирував только одну дополнительную сущность — Бога. Наука требует от нас выдвигать простейшие объяснения данных, и одна постулированная сущность проще, чем триллион. Для того чтобы постулирование других вселенных было оправданным, нужно в нашей вселенной открыть такие явления, наилучшим объяснением которых было бы именно допущение существования других вселенных. В частности, нам понадобились бы данные, согласно которым экстраполяция настоящего состояния нашей вселенной на прошлое в соответствии с математически простым допущением, что существуют законы вселенной, которые могут объяснить эти данные, — привела бы нас к допущению состояния, в котором вселенная расщепляется, состояния, в котором, согласно этим законам, другая вселенная «отпочковывается» от нашей. Но в таком случае другая вселенная управлялась бы теми же самыми фундаментальными законами, что и наша, а потому мы могли бы рассматривать эти две вселенные (или о каком количестве вселенных мы бы ни узнали) как одну мультивселенную, и весь ход предыдущей аргументации привел бы к тому же результату. Таким образом, на вопрос об упорядоченности вещей не влияет предположение (в качестве достаточного доказательства) о существовании других вселенных⁴. Я утверждаю, что понимаем ли мы под «законами» регулярную последовательность событий, отдельные сущности, определяющие поведение субстанций, или силы и предрасположенности самих субстанций, — в любом случае *a priori* крайне маловероятно, чтобы вселенная без Бога управлялась простыми законами, но существует очень высокая вероятность того, что вселенная, созданная Богом, управлялась бы простыми законами. А потому действие законов природы свидетельствует (как одно из звеньев кумулятивной аргументации) в пользу существования Бога.

Пусть *e* обозначает подчинение мира порядку, а *h* — гипотезу теизма. Телеологический аргумент невозможно трактовать совершенно независимо от космологического аргумента. Мы не можем задаться вопросом относительно вероятности предпосылки телеологического аргумента, обосновывающего теизм, независимо от предпосылки космологического аргумента, поскольку первая посылка влечет за собой вторую. А утверждение существования упорядоченности

описанного типа влечет за собой утверждение существования сложной физической вселенной. Итак, пусть k обозначает не просто тавтологические данные, а существование сложной физической вселенной (предпосылка той версии космологического доказательства, которую я предпочитаю). Зададимся вопросом, насколько увеличится вероятность упорядоченности вселенной, созданной Богом, в сравнении с просто существующей вселенной. Как мы помним, $P(h|e \& k)$ будет больше $P(h|k)$, если и только если $P(e|h \& k) > P(e|\neg h \& k)$. При наполнении современным содержанием h , e и k существование порядка в мире подтверждает существование Бога, если и только если существование этого порядка в мире более вероятно в случае существования Бога. Аргументация, изложенная на предыдущих страницах, была направлена на доказательство именно этого. И действительно, вероятность порядка нужного типа гораздо более высока в том случае, если Бог существует, а потому само существование такого порядка значительно повышает вероятность существования Бога.

АРГУМЕНТ ОТ ПРОСТРАНСТВЕННОГО ПОРЯДКА

Тех, кого изумляет порядок во вселенной, могут изумить и закономерности соприсутствия и/или преемственности. Мыслители XVIII в., для которых телеологический аргумент обладал огромной притягательностью, были поражены почти исключительно только закономерностями соприсутствия. Закономерности преемственности они в основном считали чем-то само собой разумеющимся. Что действительно поражало их, так это тончайшая гармония, присутствующая в устройстве человеческого тела, тел животных и в строении растений, дающая людям и животным огромные возможности познания и использования бесконечно разнообразных присущих им свойств, включая воспроизведение себе подобных, а растениям дающая возможность произрастать и размножаться (не оставляя им в этом выбора). В своей «Естественной теологии» У. Пэйли сосредоточивается главным образом на деталях сравнительной анатомии, на том, как глаза и уши, мускулы и кости сочетаются друг с другом с высочайшей точностью, что позволяет им действовать весьма эффективно. И у Юма в «Диалогах» Клеант приводит почти тот же самый пример:

Исследуй, анатомируй глаз, изучи его строение и организацию и скажи мне на основании собственного чувствования, разве мысль об изобретателе не возникает перед тобой тотчас же с силой, равной силе ощущения?⁵

Аргументация XVIII в. от пространственного порядка выглядит примерно следующим образом. Люди, животные и растения обладают силами, необходимыми для продолжения рода, а значит, если они существовали в прошлом, то следует ожидать их существование в настоящем. Но что действительно вызывает удивление, так это их существование как таковое. Они могли возникнуть естественным путем, только будучи порожденными организмами того же самого вида, что и они сами. Однако считается, что мир не существовал всегда, а потому великую загадку представляет собой возникновение первого человека, первого животного и первого растения в 4004 г. до н. э. или в любое другое время⁶. А поскольку они не могли возникнуть естественным путем и поскольку они очень напоминают механизмы, которые создают некие рациональные агенты, а именно люди, то очень вероятно, что они были созданы также рациональным агентом, но только очевидно, что одним и гораздо более могущественным и осведомленным, чем люди.

В «Диалогах» юмовские возражения против телеологического доказательства (высказанные устами Филона) направлены против аргумента от пространственного порядка, хотя, если они справедливы, некоторые из них будут также подрывать и аргумент от темпорального порядка, а потому я рассматриваю их во взаимосвязи. Вопреки возражениям Юма, это доказательство, на мой взгляд, очень убедительно при данных посылках. Но одна из его посылок была представлена Дарвином и его последователями как очевидно ложная. Люди могли произойти от высших сложноорганизованных животных, а высшие животные и растения могли произойти от менее сложных животных и растений: биологические виды не были всегда четко отделены друг от друга, наконец, простые животные и растения могли произойти естественным путем из неорганической материи. Это открытие может привести к исчезновению телеологического аргумента из популярной апологетики, и это было бы ошибочно, на мой взгляд, поскольку он с легкостью может быть изменен таким образом, чтобы не зависеть от предпосылки, представленной

Дарвином как ложная. Главная ошибка тех, кто считает дарвиновскую теорию разрушительной для аргумента от пространственного порядка, состоит в том, что они не обращают внимание на то, что только определенные процессы, воздействуя на определенные виды неорганической материи, могут в итоге породить человека (а также животных и растения), но при этом невозможно, чтобы эти процессы и изначальный неорганический материал *a priori* были бы нужного вида, — это возможно только в том случае, если гипотеза теизма истинна.

На мой взгляд, этот аргумент лучше всего трактовать не как аргумент от аналогии (что характерно для XVIII в.), а таким же образом, каким трактуются другие аргументы в этой книге: как аргумент от очевидности того, что истинность теизма повышает вероятность того, что нечто произойдет, а не наоборот. Этот аргумент следует реконструировать как аргумент от строения человеческого тела, а не от самого человека. Доказательство от строения человеческого тела, будучи связано с человеческой ментальностью, представляет собой отдельный аргумент и будет подробно рассмотрено в следующей главе. Мы также располагаем данными о телах животных и строении растений, но для того чтобы упростить изложение [аргументации], я почти не буду уделять им внимания вплоть до конца этой главы.

Доказательство от [строения] человеческого тела должно быть оформлено как доказательство от существования объектов, обладающих определенными характеристиками человеческого тела. Как было сказано в 6 главе, это черты, которыми тело свободного человеческого агента с необходимостью должно обладать. Для того чтобы быть телом свободного человеческого агента, оно должно быть приспособлено для получения истинных представлений относительно обстановки, в которой он находится, формирования целей соответственно его желаниям и выражения их посредством основных действий, предназначенных для того, чтобы воздействовать на самого агента, на других и на окружающий мир либо с добрыми, либо со злыми намерениями. Для выполнения всей этой работы телу необходимо иметь: 1) органы чувств с огромным спектром возможностей реагирования на различные импульсы внешнего мира; 2) информационный процессор, способный превращать различные состояния орга-

нов чувств в состояния мозга (brain states), позволяющие возникнуть моральным убеждениям; 3) банк памяти, хранящий состояния, коррелирующие с прошлым опытом (мы не можем разумно судить о чем бы то ни было, пока не вспомнили наш прошлый опыт и то, что другие говорили нам об этом); 4) состояния мозга, позволяющие возникнуть желаниям, как добрым, так и злым (потребность в пище, желание уберечь кого-то или причинить ему вред, желание понять, существует Бог или нет); 5) состояния мозга, вызванные множеством наших различных целей; 6) процессор, позволяющий сообщать эти состояния конечностям и совершать произвольные движения (например, превратить мое желание сообщить вам о том, что сегодня пятница, в те движения языка и губ, которые произведут фразу на английском языке с этим значением); и наконец, 7) состояния мозга, не полностью детерминированные другими физическими состояниями (поскольку речь идет о физических законах, необходимо, чтобы в деятельности мозга присутствовал некоторый индетерминизм, если недетерминированное поведение человека должно быть определено тем, что происходит в мозге).

Очевидно, что человеческому телу присущи характеристики с (1) по (6). И совершенно очевидно также, что мозгу в небольшой степени присущ индетерминизм, поскольку, если только законы квантовой теории, объясняющие материю на мельчайшем уровне, не имеют более глубокого детерминистского объяснения (а так утверждает большинство физиков), тогда поведение объектов на этом мельчайшем уровне не полностью детерминировано. Законы квантовой теории просто сообщают нам о физической вероятности результатов различных процессов. В целом же недетерминированное поведение на микроуровне, как правило, порождает в сущности детерминированное поведение на макроуровне. Если каждая монета обладает физической вероятностью $1/2$ того, что выпадет орел, и $1/2$ того, что выпадет решка, то будет очень высокая вероятность, приближающаяся к 1, что число монет, упавших орлом при 1 000 бросков, будет не сильно отличаться от 500. Так, даже если существует значительная вероятность того, что отдельные атомы будут вести себя отлично от нормы, вряд ли кирпичи и бильярдные шары начнут вести себя точно так же. Однако возможны устройства, которые позволят увеличить эту недетерминированность микроуровня таким образом,

чтобы малейшие изменения поведения одного атома влияли на поведение объекта на макроуровне. Мозг представляет собой в высшей степени сложную систему, в которой малейшие изменения могут вызвать большие изменения. Но мы о мозге еще не знаем достаточно для того, чтобы понять, являются ли те самые мельчайшие изменения, о которых квантовая теория утверждает, что они физически не детерминированы, такими, что позволят нам убедиться в том, что в них отсутствует физическая детерминация, присутствующая обычно в действиях человека. Однако очевидно, что мозг представляет собой физическую систему, совершенно отличную от какой-либо другой физической системы, поскольку он является причиной ментальных событий, а его состояния зависят от ментальных событий, а потому очевидно, что мозг управляется очень разными законами начиная с тех, которые управляют всеми физическими процессами (более подробно я обосновываю эту точку зрения в 9 главе). Итак, может быть, это и хорошо, что существует некоторая недетерминированность человеческого мозга, достаточная для того, чтобы свободный выбор порождал результат в физическом мире, в связи с некоторой особенностью мозга, отличной от увеличения неопределенности в пределах квантовой теории. Я прихожу к мысли о том, что современные данные не содержат в себе достаточных оснований для допущения, что мозг не обладает характеристикой, указанной в пункте (7).

В таком случае намерения будут единственной причиной человеческого поведения, не определяющегося физическими событиями. Вследствие этого люди будут обладать либертарианской свободной волей до тех пор, пока какие-то нефизические факторы не вызовут у них намерения. Наиболее правдоподобным таким фактором является Бог. Но если я прав в своем утверждении в 11 главе, что всеблагой Бог позволит людям быть причиной страданий других людей в той мере, в которой они это делают, только если они обладают либертарианской свободной волей, то Бог не будет причиной возникновения у них этих намерений. Таким образом, если Бог существует, люди будут иметь либертарианскую свободную волю, и потому они будут человеческими свободными агентами. Тогда, существует Бог или нет, похоже, теперь не будет оснований отрицать, что люди обладают свободной волей. Кроме

того, по-видимому, каждый из нас полагает в момент выбора, что мы делаем выбор независимо от сил, воздействующих на нас (если мы соглашаемся с каким-то своим желанием, значит, мы выбираем согласие с этим желанием, а если мы отвергаем то или иное желание, значит, мы выбираем неприятие его), и мы уверены в этом, поскольку данные, свидетельствующие об обратном, отсутствуют⁸ (это следует из принципа доверия, который я обсуждаю в 13 главе). Поэтому (ввиду отсутствия новых данных со стороны нейрофизиологии), вероятно, люди являются человеческими свободными агентами, и я буду исходить из этого в дальнейшем.

Мы знаем, что тело человека естественным образом эволюционировало из неорганической материи. Но при этом очевидно, что эволюция могла состояться только в том случае, если при этом действовали определенные физические законы. Это, во-первых, химические законы, описывающие, каким образом в определенных условиях неорганические молекулы объединяются в органические, а органические молекулы составляют организмы. И, во-вторых, это законы биологической эволюции, описывающие, каким образом сложные организмы эволюционировали из простых. Я не собираюсь оспаривать теорию Дарвина, описывающую этот процесс. Организмы имеют множество потомков, часть из которых немного отличается от своих родителей одной или несколькими чертами: некоторые потомки чуть выше своих родителей, другие — немного ниже, немного толще, немного тоньше, иные обладают небольшим дополнительным органом, другие, напротив, могли утратить в своем строении небольшую часть и так далее. Эти новые черты, в свою очередь, достаются по наследству следующему поколению потомков, у которых тоже некоторые черты отличаются от черт их родителей. При наличии хищников и нехватке пищи возникает борьба за выживание, и выживают те организмы, чьи особенности дают им преимущества в этой борьбе. Среди организмов, хорошо приспособленных для выживания (если таковые имеются) будут и организмы, способные понять, что окружающая среда может чрезвычайно сильно меняться (из-за присутствия хищников, отсутствия жертвы и вообще пищи, и т. д.) и разрабатывать с учетом прошлого опыта (используя для этого критерии гораздо более утонченные, чем те, которыми пользуются животные) способы выживания для себя и своего потомства. Эти

организмы будут иметь человеческое тело описанного выше типа. Последователи Дарвина в своих трудах показали, что главный механизм, посредством которого происходят эти небольшие изменения в организмах — это «мутации» в генах на уровне хромосом, причем у этих мутаций нет четко заданного образца: они могут произойти в любое время в любом гене под любым воздействием⁹.

Таким образом, возникает вопрос: почему неорганическая материя, из которой состоит Земля, была именно такого вида, что под воздействием химических и биологических процессов она должна была превратиться в человеческое тело? Как было отмечено выше, согласно современной физике, примерно 15 миллиардов лет назад произошел Большой взрыв, породивший материю-энергию, из которой путем конденсации возникли фундаментальные частицы, образовавшие химические элементы, которые в итоге путем дальнейшей конденсации образовали неорганическую материю на заре истории нашей планеты. Но откуда взялись эти физические законы, а также законы химии и биологии, которые в итоге привели неорганическую материю к возникновению человеческого тела? Возможно, все эти законы выводятся из фундаментальных законов физики. Тогда наш вопрос звучит следующим образом: почему это были не просто любые законы природы, но законы определенного рода — такие, которые, вкупе с начальной материей-энергией, в момент Большого взрыва привели в результате эволюции к появлению человеческого тела? То, что существуют те законы природы, которые есть, и то, что были граничные условия вселенной, которые были (с этого, опять же, начинается научное объяснение), — это то самое «слишком большое» для науки, недоступное научному объяснению. Я докажу, что законы природы и начальные условия, ведущие к эволюции человеческого тела, *a priori* совершенно невероятны, но очень вероятны, если предположить, что их создал Бог, и, следовательно, мы получаем еще один надежный 3-индуктивный аргумент в пользу существования Бога.

ТОНКАЯ НАСТРОЙКА ВСЕЛЕННОЙ

Не все начальные условия и законы природы ведут (или даже допускают) к возникновению человеческого тела в то или иное время и в том или ином месте во вселенной. Мы можем сказать, что вселен-

ная как бы «настроена» для того, чтобы эволюция человеческого тела осуществилась, если законы природы и начальные условия приводят к этому — в том смысле, что они являются полной причиной этой эволюции в случае, если законы носят детерминистский характер, или же существенно повышают вероятность этой эволюции в случае, если законы носят вероятностный характер. Если хотя бы очень узкий спектр законов природы и начальных условий допускает такую эволюцию, мы можем говорить о том, что вселенная обладает для нее «тонкой настройкой». Если фундаментальные законы — это (как мы полагаем) законы квантовой теории и теории относительности наряду с четырьмя взаимодействиями (сильное взаимодействие, слабое взаимодействие, электромагнитное взаимодействие и гравитация), управляющие основным набором фундаментальных частиц (фотонами; лептонами, включающими электроны; мезонами и барионами, включающими протоны и нейтроны), то есть это то, что я буду называть стандартной теорией, а начальные условия — это такие условия, как скорость, плотность, уровень изотропности материи-энергии во вселенной сразу после Большого взрыва, и если всё это представлено в обычном масштабе, тогда (последние работы говорят об этом) вселенная обладает тонкой настройкой. Константы ее законов и переменные ее начальных условий должны быть в пределах очень узкого спектра для того, чтобы (со всей вероятностью) возникло человеческое тело. Один такой набор из этого узкого спектра значений представляет собой фактические значения (как мы их себе представляем) констант законов природы и переменных начальных условий. В данном контексте имеет смысл показать, каким образом это происходит⁸ и почему любая константа или переменная, находящаяся за пределами этого спектра (в то время как все остальные находятся внутри него), сделает невозможной эволюцию человеческого тела. Этот раздел, возможно, будет не очень понятен тем, у кого нет некоторой научной подготовки. Тем не менее, я предлагаю таким читателям все же прочитать эти страницы: они получают важную информацию.

Жизнь зависит от углерода в сочетании с некоторыми другими элементами, в особенности с водородом, кислородом и азотом. Эти соединения пригодны для формирования тел, обладающих теми семью характеристиками, которые были перечислены выше. С валентностью, равной 4, углерод может вступать во многие химиче-

ские соединения. Соединения углерода стабильны на протяжении долгого периода, но и метастабильны в том, что в определенных ситуациях они могут легко вступить во взаимодействие с другими соединениями и породить новые соединения. А потому «соединения углерода таят в себе больше информации, чем соединения любых других элементов»¹⁰. В сочетании с водородом, азотом и кислородом углерод может произвести длинные и сложные молекулярные цепи, а в сочетании с кальцием, обеспечивающим твердость скелета, эта информационно-перерабатывающая система может стать постоянной и независимой частью вселенной. Жизнь, основанная на углероде, нуждается в умеренном температурном режиме и умеренном давлении, а также (если целью организмов является возможно большее разнообразие) — в обладающей определенной плотностью планете, на которой жизнь распространится.

С учетом данной общепринятой теории с константами и переменными начальных условий, имеющими их фактические значения, возможность какой-либо другой разумной жизни в высшей степени сомнительна. Иногда выдвигают предположение, что кремний мог бы заменить углерод в его главной роли, но это кажется маловероятным, поскольку кремниевые соединения не так устойчивы, как соединения углерода¹¹. Согласно еще одному недавнему предположению, саморегулирующиеся системы частиц, относящихся по типу своей организации к сильным взаимодействиям, могут существовать внутри нейтронных звезд, но вызывает сильные сомнения их способность породить хотя бы приблизительно такие же информационно-перерабатывающие способности, которыми обладает основанная на углероде жизнь на Земле¹². Итак, представим весьма правдоподобную картину: основанная на углероде жизнь является единственным возможным видом жизни (при данной стандартной теории и фактических значениях ее постоянных и переменных, свойственных начальным условиям). Если основанная на кремнии жизнь возможна, то аргумент, изложенный ниже, не придется существенным образом менять (поскольку условия, необходимые для эволюции жизни, основанной на кремнии, очень похожи на условия, необходимые для эволюции жизни, основанной на углероде), а жизнь на нейтронной звезде — это слишком умозрительная гипотеза, чтобы принимать ее во внимание. Данные четыре фундаментальные силы и основной

набор фундаментальных частиц, величины этих сил и массы этих частиц должны соотноситься друг с другом в определенном, весьма узком, диапазоне, если мы хотим, чтобы более крупные химические элементы, в том числе углерод и кислород (необходимые для основанной на углероде жизни), вообще возникли, причем, принцип Паули (принцип запрета) должен сохраняться. Этот принцип (относящийся ко всем фермионам, например, к электронам и протонам) гласит, что в любой одной системе (например, один атом) только одна частица того же вида может находиться в данном квантовом состоянии. Следовательно, для электронов в атоме существует лишь очень небольшое количество возможных энергетических состояний, и лишь очень небольшое число электронов может находиться в каждом энергетическом состоянии. Несмотря на то что основные законы квантовой теории обеспечивают устойчивость атома — электроны не падают на ядра, принцип Паули ведет к тому, что электроны распределяются по «уровням». Поэтому ограниченное количество различного вида атомов может быть создано различным количеством электронов, вращающихся вокруг ядра, а молекулы создаются связями между электронами разных атомов. Не будет принципа запрета — не будет химии. Но маловероятна будет химия, пока не возникнут избыточные возможности для того, чтобы различные структуры оформились, стали относительно устойчивыми, способными к взаимодействию и к порождению новых структур. Для этого необходимо, чтобы атомы представляли собой большие структуры с избыточным пустым пространством между хорошо структурированным центральным ядром и электронами.

Постройка таких атомов, необходимых для основанной на углероде жизни, требует, чтобы четыре фундаментальные взаимодействия имели определенную величину относительно друг друга. Если в них должны быть устойчивые ядра, то сила, которая удерживает протоны и нейтроны в ядре, должна быть достаточной для того, чтобы преодолеть взаимное электромагнитное отталкивание протонов. Уменьшение силы на 50 процентов «подорвало бы устойчивость всех элементов, значимых для основанной на углероде жизни, наряду с постепенно возрастающим уничтожением всех элементов за исключением водорода»¹³. Однако процесс, посредством которого углерод и кислород формировались из реальных начальных условий

вселенной, требует гораздо большей точности ее настройки. Повышение или понижение интенсивности силы взаимодействий более, чем на 0,5 процента, а силы электромагнитного взаимодействия — на 4 процента привело бы к выработке настолько незначительного количества углерода и кислорода, что очень маловероятно, чтобы оно позволило возникнуть разумной жизни¹⁴. Тридцатикратное уменьшение слабого взаимодействия привело бы к возникновению звезд почти полностью из гелия, а потому имеющих короткую жизнь (около 300 миллионов лет), что никаким образом не способствовало бы зарождению разумной жизни¹⁵. Увеличение силы гравитации в 3 000 раз привело бы к возникновению звезд с продолжительностью существования не более чем миллиард лет (что сопоставимо с десятью миллиардами лет — временем жизни нашего Солнца), и это сделало бы развитие разумной жизни почти невероятным¹⁶. Самым слабым из четырех фундаментальных взаимодействий является гравитация, действие которой существенно только на больших расстояниях. На маленьких расстояниях, где влияние сильных взаимодействий велико, их сила превышает силу гравитации порядка в 10^{40} раз. Из всего этого следует, что повышения или понижения силы взаимодействий, отмеченные выше (50 процентов, 4 процента и т. д.), совместимые с созданием основанной на углероде жизни, представляют собой очень узкий диапазон значений силы этих взаимодействий, попадающий в диапазон фактических значений любых сил, причем внутри этого спектра значений логически возможны бесконечно малые значения сил. Например, G находится в интервале между 0 и $3\,000G$, и этот интервал представляет собой одну часть в 10^{36} диапазона значений констант. И так далее для других констант¹⁷. Расширение вселенной зависит от силы Большого взрыва, и сдерживающий эффект гравитации, возможно, уменьшается или увеличивается значением (положительным или отрицательными) космологической постоянной (Λ), которая может рассматриваться как определяющая, пятая фундаментальная сила (взаимодействие). Она должна быть очень близка к нулю, чтобы пространство не стало расширяться так быстро, что все тела во вселенной разлетелись бы на куски, или стало бы так быстро сжиматься, что все тела разрушились бы¹⁸.

Итак, фактические законы природы или законы очень сильно приближающиеся к ним, а также граничные условия должны совпадать

с узким диапазоном настоящих (present) условий развития разумной жизни (или же они должны быть очень далеки от этого диапазона — эту точку зрения мы обсудим позже). Если вселенная имеет начало, то граничные условия — это строение и свойства материи-энергии вселенной в момент начала ее существования. Как я писал ранее, современные данные позволяют утверждать, что начало существования вселенной относится к периоду 15 миллиардов лет назад, и вначале вселенная находилась в очень сжатом состоянии. Поскольку формирование разумной жизни во вселенной начинается с этого состояния, то и условия в момент Большого взрыва должны быть (в рамках того самого узкого диапазона) соответствующими. Начальные показатели этого процесса являются критическими. Если (для фактических значений гравитационной и космологической постоянных) начальная скорость расширения была бы чуть больше, чем фактическая начальная скорость, то результат был бы тем же самым, что и в случае со значительной положительной космологической постоянной, — звезды, а значит и тяжелые химические элементы, не сформировались бы. Если бы она была чуть меньше, то результат был бы таким же, как в случае со значительной отрицательной космологической постоянной — вселенная разрушилась бы прежде, чем успела бы достаточно охладиться для того, чтобы сформировались химические элементы¹⁹. Было вычислено, что (за исключением, возможно, лишь инфляционной модели вселенной, к которой мы вскоре обратимся) в случае расширения вселенной уменьшение в миллион раз одной части приведет ее к преждевременному разрушению, а увеличение в миллион раз воспрепятствует возникновению звезд и тяжелых химических элементов²⁰. Некоторая начальная неоднородность в распределении материи-энергии необходима для образования звезд и галактик, однако слишком сильная неоднородность приведет к тому, что черные дыры возникнут раньше, чем звезды²¹. В самом начале был небольшой избышек барионов по сравнению с антибарионами, и, возможно, этот избышек барионов положил начало материи-энергии. Но даже если бы этот избышек был еще меньше, то было бы недостаточно материи для образования звезд и галактик. А если бы он был значительно больше, то была бы слишком сильная радиация, препятствующая образованию планет²². И так далее. Вселенная должна в самом начале иметь строго определенную плотность и сте-

пени неоднородности радиации и скорости расширения, что означает их фактическое количество (в пределах очень узкого диапазона).

Я собирался в целом согласиться с точкой зрения, согласно которой если какая-то одна постоянная законов природы или переменная начальных условий будет находиться за пределами этого узкого диапазона, то человеческое тело не возникнет. В последних трудах содержится предположение²³ о том, что если бы целый ряд переменных и констант был бы существенно иным и при этом каждая из них имела бы значение внутри другого узкого диапазона, то человеческое тело все равно могло бы возникнуть. Иными словами, в огромном пространстве возможных значений констант и переменных есть несколько островков, в пределах которых может зародиться человек. Но это существенным образом не меняет ту точку зрения, согласно которой эти островки являются исключениями, и настройка вселенной должна быть именно тонкой настройкой, когда речь идет об эволюции человека.

Если стандартная теория обеспечивает окончательное объяснение вселенной (а значит, Бог не является причиной действия этой теории), подобная тонкая настройка *a priori* будет очень маловероятна. Поскольку форма, в которой любая теория, в том числе и стандартная, устанавливаемая учеными в их книгах и статьях, — это ее наиболее простая форма, ученые не пытаются всё усложнять для себя и своих читателей без необходимости. Эта форма содержит переменные и константы, измеренные обычным способом. Именно в этой форме мы оцениваем простоту теории, которая и определяет (для теорий с равным диапазоном) ее внутреннюю вероятность. Варианты стандартной теории, выраженной в ее простейшей форме, будут отличаться друг от друга только значениями констант законов природы и переменных их граничных условий. Если всё это так, то вариант [теории], утверждающий, что константа или переменная находится в рамках одного диапазона, будет не сильно отличаться²⁴ по своей простоте от теорий, утверждающих, что она находится в пределах другого диапазона такого же размера, а потому все подобные варианты будут иметь примерно одинаковую априорную вероятность. Но поскольку лишь небольшое количество вариантов стандартной теории, в которой константы варьируются в очень узком диапазоне, подходит для эволюции человеческого тела, то эта эволюция *a priori*

чрезвычайно маловероятна. В чуть более специальных терминах это утверждение выглядит следующим образом: возможная плотность констант и переменных, измеряемых обычным способом, представляет собой приблизительную константу (иными словами, вероятность того, что они будут находиться близко к данному значению, представляет собой приблизительную постоянную величину для всех значений констант и переменных стандартной теории)²⁵.

Для плотности вероятностей различных констант и переменных отказ от выбора простейшей формы теории ничего не даст. Приведу очень простой пример. Ньютоновский закон тяготения $F = Gmm' / r^2$ может быть выражен как $F = mm' / d^3 r^2$, где d определено как $G^{-1/3}$. Постоянная плотность распределения вероятности для d (то есть допущение равной вероятности, что d находится в пределах любого диапазона заданной величины) не даст постоянную плотность распределения вероятности для G , и наоборот. Постоянная плотность распределения вероятности для d даст в итоге, что d с одинаковой вероятностью может находиться как между 1 и 0,5, так и между 0,5 и 0, а потому G с равной вероятностью может быть как между 1 и 8, так и между 8 и бесконечностью (то есть иметь любое значение больше 8). Выражая законы нашей стандартной теории в чересчур усложненной форме, логически эквивалентной их простой форме, и допуская постоянную плотность вероятности переменных и констант этой формы, можно получить в итоге, что огромное число ее вариантов будет совместимо с возможностью возникновения во вселенной человеческого тела (но всё равно намного меньше, чем при «тонкой настройке»). Но ценятся более простые законы, а потому имеющие более высокую предварительную вероятность в силу своей простой формы. Поскольку константа проще, чем константа в степени ($-1/3$), то традиционная форма ньютоновского закона — это наиболее простая, а значит, и наиболее фундаментальная его форма. В более общем смысле, требование наиболее простой формы закона природы должно привести к единственной плотности распределения вероятности констант и переменных закона этого типа (или, как максимум, если существует некоторое количество одинаково простых форм закона, то немного иные плотности распределения вероятности вряд ли внесут изменения, достаточные для тонкой настройки). Таким образом, при данной стандартной теории и отсутствии дру-

гих фундаментальных объяснений (физических или теистических) настройка является *a priori* крайне маловероятной.

Физическая космология представляет собой весьма изменчивое направление физики. Новые теории возникают здесь каждый год. Новизна их состоит в том, что константы и переменные могут варьироваться в пределах очень широкого спектра значений, но при этом жизнь все-таки может возникнуть. Одно возможное новшество, хотя, с моей любительской точки зрения, и крайне сомнительное, состоит в том, что граничные условия существенно отличаются от предполагаемых, например, что вселенная возникла не из начальной сингулярности, а из очень плотного состояния, возникшего, возможно, в результате предыдущей катастрофы или из сильных механических колебаний «вакуума»²⁶. Такое изменение теории, возможно, возникшее вместе с принятием точки зрения о бесконечном возрасте вселенной, имеет в качестве следствия представление, что гораздо более широкий спектр граничных условий привел бы к возникновению жизни.

Возможно, нужно пояснить, какую роль играют граничные условия для вечной (то есть бесконечной по возрасту) вселенной. Представим бильярдный стол, герметично запаянный стеклянным колпаком, под которым в вакууме двигаются бильярдные шары (а также вообразим, что любая энергия, направленная вовне или извне, может не приниматься в расчет). Взаимодействием шаров, всеми ударами шаров друг о друга и о стены в неопределенном будущем, управляют законы столкновения. Возможно, еще до того, как стол был накрыт и запаян, этот процесс был кем-то начат, и этот кто-то упорядочил шары и осуществил первый удар. В этом случае граничные условия будут представлять собой начальные условия (упорядоченность и скорость шаров), и наряду с законами столкновения они будут определять последующее поведение шаров. Некоторые начальные условия позволили бы шарам создать все логически возможные комбинации в течение бесконечно длящегося времени. Однако при некоторых начальных условиях (например, все шары изначально движутся параллельно друг другу и двум стенкам) шары создадут только часть возможных комбинаций даже в случае бесконечного времени. А теперь предположим, что этот процесс продолжается вечно (то есть он не только будет всегда, но он и был всегда). Тогда, получается, он

может обладать определенными свойствами на некотором заданном временном интервале, которые появятся только в том случае, если ограниченный набор возможных комбинаций либо уже всегда был, либо возникнет (например, если в определенный момент времени все шары движутся параллельно друг другу и двум стенкам), или, что гораздо более вероятно, свойствами, которые появятся только если в течение бесконечно длящегося времени (длящегося как в сторону прошлого, так и в сторону будущего) возникнут все возможные комбинации этих шаров. Однако герметичная изоляция этого стола гарантирует то, что единственно возможные комбинации — это комбинации данных шаров: ни в прошлом, ни в будущем не может быть больше или меньше шаров. «Граничные условия» бесконечной вселенной — это те свойства ее условий в любой момент времени (например, количество энергии в ньютоновской вселенной), которые (наряду с законами природы) определяют ее возможные прошлые и будущие состояния.

Итак, если вселенная всегда существовала и всегда будет существовать, то может оказаться, что ее нынешнее состояние позволяет нам предположить, что она должна пройти через те или иные состояния в течение бесконечно длящегося времени. Они могут включать в себя все логически возможные состояния материи-энергии, но это маловероятно, поскольку некоторые виды сохранения энергии (в квантовых пределах) позволяют с уверенностью судить о том, что прошлые (и будущие) состояния материи-энергии определяются рекомбинациями существующего количества энергии. Однако, хотя всё это должно было бы быть так, всё же очень трудно предположить, что (при данных законах природы) возникновение жизни гораздо более вероятно в некоторый определенный момент времени, находящийся в бесконечном прошлом нашей вселенной, чем если бы вселенная имела конечный возраст: ведь тогда было бы гораздо больше времени для большего числа возможных комбинаций компонент вселенной. Тем не менее, современные данные позволяют утверждать, что у вселенной конечный возраст, и он составляет примерно 15 миллиардов лет.

Еще одно возможное новшество в физике может состоять в том, что законы природы отличаются от стандартных, причем, опять же, отличаются таким образом, что допускают возникновение разумной

жизни за пределами гораздо более широкого спектра граничных условий, чем это допускалось до сих пор. Инфляционная модель вселенной предполагает именно это. Согласно инфляционной теории, определенные области вселенной сразу после Большого взрыва могли расширяться со сверхсветовой скоростью, что повлекло за собой их очень быстрое превращение в охлажденные однородные и изотропные области²⁷. Такие характеристики, как однородность и изотропность, для которых узкий спектр начальных условий мыслился необходимым, согласно инфляционной модели, возникают из гораздо более широкого спектра начальных условий. К тому же, вполне возможно, что инфляционная модель в любом из своих многочисленных вариантов может решить проблему тонкой настройки путем переноса ее принципа с начальных условий на законы природы²⁸.

Однако среди физиков сохраняется согласие относительно значений констант в законах стандартной теории (в отличие от переменных начальных условий), которые должны находиться в пределах очень узкого диапазона для того, чтобы где-нибудь во вселенной могла зародиться жизнь, — диапазона, включающего фактические значения констант и, возможно, немного других небольших диапазонов, в которых значения некоторых констант отличаются от их фактических значений. А также существует консенсус относительно того, что (даже согласно инфляционной модели) при наличии Большого взрыва, такие переменные, как начальная скорость расширения, должны находиться в пределах узкого диапазона. Однако, возможно, существует более фундаментальная физическая теория, объясняющая стандартную теорию, и постоянная плотность вероятности констант и переменных граничных условий простейшей формы этой фундаментальной теории может иметь несколько иные следствия для внутренней вероятности настройки (например, что более доступные наблюдению переменные могут принимать лишь определенные значения)²⁹. Но в более общем смысле существует бесчисленное количество возможных научных теорий, отличающихся друг от друга по форме, а также бесчисленное количество различных видов граничных условий, отличающихся по числу постулируемых ими сущностей (больших и малых вселенных), каждая из которых допускает множество различных наборов констант и переменных граничных условий. Постоянная плотность вероятности последних

(при условии, что каждая теория выражена в простейшей форме) приведет к тому, что у каждой теории будет своя, отличная от прочих, вероятность того, что вселенная, соответствующая ей, будет настроена. Сами эти теории (даже равного масштаба, то есть описывающие всё на свете) будут отличаться друг от друга своей простотой, а значит, и внутренней вероятностью. Поэтому, при условии точного измерения простоты, истинным значением внутренней вероятности (в случае, если Бог не существует) будет, что любая вселенная может быть настроена. Тогда (не строго говоря) в некоторых логически возможных мирах возникнет эволюция человеческого тела, и при этом каждый из них будет оцениваться по значению простоты законов, управляющих этим процессом, и малочисленности и простоте сущностей, задействованных в его граничных условиях. А если мы в состоянии хотя бы приблизительно измерить простоту, то мы сможем вычислить приблизительную вероятность этого. Таким образом, для аргумента от тонкой настройки вселенной не важно, обладаем ли мы истинной теорией нашей вселенной или же существует более фундаментальное физическое объяснение действующих в ней сил, или к тонко настроенной вселенной ведет лишь малая часть версий истинной теории, поскольку предварительная вероятность (во вселенной без Бога) того, что вселенная будет настроена, — это функция не истинной физической теории и фактических граничных условий, управляющих нашей вселенной, а всех возможных теорий и граничных условий, которые могли бы быть для любой возможной вселенной. Однако ни я, ни, полагаю, какой-либо современный математик не в состоянии вычислить эту вероятность.

А вот что, на мой взгляд, совершенно очевидно, так это то, что *ни одна* относительно простая вселенная не требует настройки. Для того чтобы пояснить эту мысль, рассмотрим семь характеристик человеческого тела, перечисленные ранее в этой главе. Человеческое тело имеет части. Но эти части должны составлять одно тело отличное от других тел и от неживого мира. В нашем мире это обеспечивается химическими связями, посредством которых лишь некоторые частицы материи вступают в соединения с другими: если я опущу руку в яму с песком, моя рука не впитает в себя песок, но если я съем кусок хлеба, он станет частью моего тела. Органы чувств требуют огромного разнообразия стимулов, которые изменяются в зависи-

мости от того, насколько удален от них источник стимулов. В нашей вселенной самым лучшим стимулом являются световые волны — огромное разнообразие световых волн воздействуют каждую секунду на наши глаза, которые реагируют на состояния объектов, находящихся на значительном от них расстоянии. Органы чувств поразному реагируют на каждый из очень узкого диапазона воспринимаемых стимулов. Однако нам, людям, важны лишь определенные аспекты состояний удаленных от нас объектов: нам важно понять, кто перед нами — хищник, жертва, друг и так далее из миллионов возможных вариантов. Эти стимулы вызывают различные состояния мозга, которые обеспечивают информацию, определяющую наше поведение. Наш информационный процессор перерабатывает информацию, связанную с состояниями, вызванными прошлым опытом, превращая состояния органов чувств в полезные состояния мозга. А если мы хотим быть не автоматами, а разумными существами, осмысленно относящимися к своему прошлому опыту, нам нужен банк памяти для того, чтобы хранить эти состояния в восстанавливаемой форме. Это подразумевает химию стабильных состояний (при этом воспоминания остаются теми же самыми, что и в прошлом) и метастабильных состояний, при которых определенные виды ввода информации будут воздействовать на структуру мозга, переводя его из одного состояния в другое (таким образом мы способны понять, что какие-то наши прошлые знания были ошибочными). А для извлечения информации нам опять-таки нужно огромное разнообразие состояний мозга, соответствующих нашим различным целям, и процессор, превращающий их в соответствующие движения тела (например, если я хочу сообщить вам, что сегодня пятница, — произвести те движения языка и губ, которые сложатся в нужную фразу на английском языке). И также нам необходим стабильный неорганический мир, в котором мы можем различать то, что стабильно: нет смысла пытаться строить дом, если кирпичи мгновенно исчезают.

Одна из возможностей достичь всех этих параметров заключается в том, чтобы тела состояли из очень небольшого числа частиц, каждая из которых могла бы существовать в миллиардах и миллиардах различных состояний. Но физика, допускающая существование таких частиц, была бы невысказанно сложной. Другая возможность — возможность, осуществленная в нашей вселенной, — это протяжен-

ные тела, состоящие из множества фундаментальных частиц разных видов, причем каждая частица может существовать в немногих различных состояниях, и различия между телами связаны как с количеством и организацией их соединений, так и с отдельными состояниями каждой из них. Для того чтобы осуществить эту возможность, нужна вселенная с очень большим количеством частиц, составляющих множество тел, а также неживая среда, позволяющая людям воздействовать друг на друга. Изменение должно быть вызвано частицей или группой частиц, изменивших свое состояние, что заставило бы измениться и другие частицы. Для того чтобы тела были стабильными и в то же время могли бы принимать множество различных состояний, нужна более чем одна простая сила. Одна простая сила притяжения привела бы к образованию больших кусков материи, не способных к сложным реакциям, а одна простая сила отталкивания привела бы к тому, что протяженных тел не существовало бы вовсе. Требуется действие как минимум двух простых сил (возможно, возникших из одной более сложной силы). Сила притяжения частиц, обратно пропорциональная квадрату расстояния между ними, должна быть уравновешена, например, силой отталкивания, обратно пропорциональной кубу расстояния между ними. Действие этих двух сил нужной величины приведет к тому, что частицы соединятся, но не разрушатся, нагромождаясь друг на друга. Но для того, чтобы сохранить некоторое состояние (например, состояние мозга, соответствующее некоему убеждению), нам нужно исключить небольшие отклонения. Нам нужна метастабильность, то есть наличие систем, которые остаются неизменными под воздействием сил определенной величины, но которые переходят от одного дискретного состояния к другому в том случае, когда интенсивность силы превосходит определенную величину. В нашей вселенной это обеспечивается законами квантовой теории, описывающей стабильность атома. А для того, чтобы отдельные тела не сливались с другими телами и отдельные состояния мозга изменялись бы только в результате определенных воздействий, нам необходимо нечто вроде химии, позволяющей субстанциям одного типа легко сочетаться с субстанциями другого определенного типа. В нашей вселенной это обеспечивается химическими веществами, отличия которых друг от друга состоят в зарядах их ядер и в расположении симметрично заряженных электронов

на орбитах вокруг ядра, иными словами, протонами, нейтронами, и принципом Паули. И так далее.

Итак, нам нужно большое количество частиц немногих видов и силы определенного уровня сложности, действующие между ними. Но чем меньше объектов (например, частиц) будет содержать вселенная и чем меньше видов математически простых сил будет действовать между ними, тем проще будет сама вселенная. Однако *не существует* слишком простой вселенной, которая могла бы быть настроена, каковы бы ни были ее граничные условия. Очевидно, что только более сложные типы возможных миров (например, наша вселенная) могут быть настроены, и вполне возможно, что настройка должна быть тонкой. Возможно также, что какие-то очень сложно устроенные вселенные могли бы привести к возникновению человеческого тела при большинстве значений своих констант и переменных граничных условий. Но огромная априорная значимость критерия простоты предполагает, что во вселенной без Бога *a priori* невозможно, чтобы она была настроена на возникновение человеческого тела³⁰. Если *e* — это существование человеческого тела, *h* — это теизм, а *k* — это данные вселенной, подчиняющейся естественным законам, то вероятность $P(e|¬h\&k)$ будет очень низкой.

Разумеется, в том случае, если существует бесконечное число вселенных и каждая из них имеет свои особые законы и свои граничные условия, то можно ожидать, что в конце концов одна из них окажется настроенной (вспомним мое предыдущее — на с. 186 — определение вселенной как множества физических объектов пространственно связанных друг с другом). Вселенная, отличная от нашей, могла бы представлять собой совокупность физических объектов пространственно связанных друг с другом, но не с Землей). В этой главе я уже указывал, что постулировать бесконечное количество миров, каузально друг с другом не связанных, лишь для того, чтобы избежать гипотезы теизма, было бы верхом безрассудства. Если учесть, что простота повышает предварительную вероятность, а теория становится тем проще, чем меньше сущностей она постулирует, то гораздо проще постулировать одного Бога, чем бесконечное множество миров, отличных друг от друга в соответствии со стандартной теорией и не детерминированных чем-либо еще³¹. Однако наша вселенная

может иметь черты, которые (в отличие от ее настройки) проще всего объясняются предположением, что она «отпочковалась» от другой вселенной вследствие некоего закона, согласно которому вселенные порождают дочерние вселенные с другими граничными условиями и законами, а потому наша вселенная рассматривается как одна из бесконечного множества миров (изначально каузально связанных друг с другом), отличающихся друг от друга граничными условиями и законами. Но это равнозначно постулированию мультивселенной, имеющей такие граничные условия и законы, которые позволяют ей в то или иное время содержать внутри себя настраиваемую вселенную. Но в таком случае должно существовать бесконечное количество логически возможных мультивселенных, не обладающих такой характеристикой, и проблема остается той же самой, поскольку реальная проблема, стоящая перед нами, заключается не в том, почему существует одна (в моем понимании) вселенная, настроенная на жизнь, а почему среди всех существующих вселенных (будь то одна, или много) есть вселенная, настроенная на жизнь. Одна из возможностей ее возникновения — это то, что существует только одна такая вселенная. Другая возможность состоит в том, что существует механизм, порождающий вселенные различных видов, в том числе и вселенную, настроенную на жизнь. И хотя существование этой возможности не меняет саму проблему, она привлекает наше внимание к тому, каким образом вселенная, настроенная на жизнь, может возникнуть. Поэтому для того, чтобы оценить внутреннюю вероятность существования вселенной, настроенной на жизнь, нам нужно оценить вероятность того, что могло бы возникнуть тем или иным путем. Приняв это во внимание, мы сможем произвести переоценку этой вероятности.

Может показаться, что значение этой вероятности должно быть гораздо большим, чем мы изначально предполагали. Давайте индивидуализируем (*individuate*) вселенно-порождающие механизмы через понятие мультивселенной (множества миров), которую они породили (в то или иное время). Тогда, если мы будем рассматривать все возможные мультивселенные, каждая из которых состоит из r вселенных, выбранных из n логически возможных видов вселенной, и только один из этих видов настроен на жизнь, то из этого математически следует, что отношение $r / n + r - 1$ этих мультивселенных

будет предполагать вселенную, настроенную на жизнь. Для любого $r > 1$ ($r = 1$ в случае существования только одной вселенной) оно будет больше $1/n$ (отношение вселенных, настроенных на жизнь). Чем больше вселенных в мультивселенной (то есть чем больше r), тем ближе будет это значение к 1. Поэтому может показаться, что чем больше мы рассматриваем возможных вселенно-порождающих механизмов (порождающих всё больше и больше вселенных, то есть r становится всё больше и больше), доля вселенно-порождающих механизмов, которые порождают вселенную, настроенную на жизнь, будет почти равной 1. Итак, если в равной степени вероятно существование любого возможного вселенно-порождающего механизма (большинство из них порождают гораздо больше вселенных, чем количество логически возможных видов вселенных), то кажется очень вероятным, что должна существовать хотя бы одна вселенная, настроенная на жизнь.

Однако мы не можем (в мире без Бога) вычислить внутреннюю вероятность существования вселенно-порождающего механизма, который порождал бы вселенную, настроенную на жизнь, всего лишь посчитав отношение механизмов, обладающих такой характеристикой, к общему числу таких возможных механизмов. Во-первых, мы столкнемся с бесконечным числом возможных механизмов, среди которых бесконечное число их будет обладать нужной нам характеристикой. А деление бесконечности на бесконечность не определено. Нам нужно разделить механизмы на конечное число видов, а затем оценить каждый вид с точки зрения его предварительной вероятности, и эта вероятность будет функцией простоты законов, задействованных в данном механизме. Очевидно, что механизмы, которые порождают вселенные, отличающиеся друг от друга только значениями констант их законов, будут гораздо проще механизмов, порождающих вселенные, отличающиеся друг от друга самими законами, которые в них действуют. Механизм, порождающий вселенные с совершенно различными законами, сам должен управляться очень сложными законами. К тому же, если мы ограничимся механизмами, допускающими законы лишь одного типа, то моя предыдущая аргументация сведется к тому, что очень немногие такие механизмы, допускающие только относительно простые законы (то есть законы не более сложные, чем те, которые действуют в нашей все-

ленной), будут порождать вселенную, настроенную на жизнь. Вторых, механизмы, порождающие вселенные с простыми законами, проще, а потому и внутренне более вероятны, чем механизмы, с тем же успехом порождающие вселенные с гораздо более сложными законами. И, в-третьих, существование мультивселенной, обладающей вселенно-порождающим механизмом, — это более сложное предположение, чем существование одной вселенной, не обладающей этим механизмом.

Таким образом, даже если существует целый набор возможных мультивселенных, настроенных на жизнь (в смысле порождения вселенной, настроенной на жизнь), и доля этих возможных мультивселенных, настроенных на жизнь, гораздо больше, чем доля единичных вселенных таким образом настроенных, это так лишь потому, что первый набор содержит очень сложные мультивселенные, которые внутренне очень маловероятны. Таким образом, я остаюсь при своем мнении относительно того, что существование вселенной, настроенной на жизнь, внутренне крайне маловероятно (будь то единичная вселенная, или же вселенная, произведенная вселенно-порождающим механизмом). К тому же, вполне возможно, что настройка единичной вселенной на жизнь даже менее чем маловероятна.

ВЕРОЯТНОСТЬ ПРОСТРАНСТВЕННОГО ПОРЯДКА В РАМКАХ ТЕИЗМА

Как я уже писал выше, у Бога есть достаточные основания для создания телесных свободных человеческих агентов, каковыми являются люди, и таким образом, согласно гипотезе теизма, существует некоторая вероятность настройки вселенной: иными словами, вероятность того, что вселенная устроена таким образом, что действительно существует значительная вероятность возникновения человеческого тела. Бог мог бы достичь этой цели, либо создав человеческое тело само по себе, либо создав и поддерживая существование вселенной, устроенной таким образом, чтобы человеческое тело возникло в результате долгого эволюционного процесса, либо даже создав мультивселенную, устроенную таким образом, чтобы она породила такую вселенную.

На каком основании Бог мог бы выбрать эволюционный путь? Если Его единственной целью при создании вселенной было населить ее людьми, тогда и в самом деле нет смысла порождать их путем долгого эволюционного процесса. Но у вселенной есть и другие важные характеристики, относительно которых у Бога были достаточные основания, чтобы они возникли. Я уже писал о красоте неживой природы, явленной в мириадах звезд, планет и галактик. У Бога есть все основания для того, чтобы сотворить эту красоту из Большого взрыва, даже если бы Он был единственной личностью, способной ее постичь. Мы можем наблюдать эту красоту с помощью телескопов, которые позволяют нам постигать всё более ранние стадии развития вселенной. И по той же самой причине — из-за их красоты — Бог создает растения и животных. Животные не только красивы, но и добры, я уже писал об их способностях испытывать удовольствие, получать истинные убеждения и спонтанно совершать добрые действия (даже если они и не являются результатом свободного выбора). Ввиду всего этого не удивительно, что Бог избрал долгий (в наших масштабах) эволюционный путь для того, чтобы создать человеческое тело. И даже если бы Бог создал человеческое тело еще более долгим способом, используя для этого более, чем одну вселенную, аргументы, подобные тем, что я привел выше, также обосновали бы это.

Вполне возможно, что даже при данных начальных условиях вселенной (со всеми их подробностями) законы природы как таковые еще не являются необходимыми для эволюции человеческого тела, но лишь делают эту эволюцию очень вероятной. Как я указывал выше, может быть, способ, с помощью которого Бог дает людям возможность осуществлять в мире изменения, как раз связан с тем, что фундаментальные законы природы являются вероятностными, а не полностью детерминистичными. Совершенно очевидно, что Бог может избрать путь, при котором вероятностные законы обеспечивают возникновение человеческого тела, причем ничто не препятствует их действию, и они просто обеспечивают наибольшую вероятность того, что происходит. К тому же аргумент от существования тел человека (и животных) в пользу существования Бога (обладающего могуществом любой величины), сопряженный с понятием «тонкой настройки вселенной», будет эффективным только в том случае, если

из него следует, что тонко настроенная вселенная должна привести (не просто возможно, а с высокой степенью вероятности) к возникновению тел человека и животных. Однако есть весома, хотя и не единственная, научная точка зрения, согласно которой законы и начальные условия нашей вселенной делают очень вероятным возникновение человеческой жизни в более чем одном месте во вселенной, а возникновение животных — во многих местах. И этого достаточно, чтобы сделать аргумент убедительным³².

Таким образом, весьма вероятно, что в случае существования Бога законы природы и граничные условия вселенной сделают возможной эволюцию человеческого тела. В противном случае крайне маловероятно, чтобы они имели такие характеристики. Законы природы и граничные условия я обозначу как e , гипотезу теизма — как h , а фоновое знание, которое содержит в себе данные двух рассмотренных выше аргументов (существование вселенной, управляемой простыми законами природы) — как k . Тогда в случае несуществования Бога вероятность того, что законы природы и граничные условия таковы, что приведут в дальнейшем к возникновению человеческого тела, будет $P(e|\neg h \& k)$. А вероятность того, что это случится в случае существования Бога, будет $P(e|h \& k)$. Я утверждаю, что $P(e|h \& k) \gg P(e|\neg h \& k)$, и потому — по теореме Байеса — $P(h|e \& k) \gg P(h|k)$. В данном случае мы имеем сильное 3-индуктивное доказательство существования Бога.

АРГУМЕНТ ОТ КРАСОТЫ

Сила аргументации в пользу существования Бога от пространственно-временной упорядоченности вселенной возрастает, когда мы учитываем красоту вселенной. Я уже писал о том, что красота вселенной явлена в растениях, камнях, реках, телах животных и людей, населяющих Землю, а также в мириадах галактик, в которых рождаются и умирают звезды. Марк Уинн отметил, что природа «равномерно прекрасна, в то время как творения человеческих существ редко бывают прекрасными независимо от художественного замысла». В 6 главе я утверждаю, что если Бог создал вселенную, то, будучи хорошим работником, Он создаст прекрасную вселенную. С одной стороны, если вселенная возникла без участия Бога,

то нет оснований предполагать, что она должна быть прекрасна. Этот аргумент имеет силу при допущении, которое я с радостью принимаю и которое, надеюсь, найдет отклик у моих читателей, — допущении, что красота объективна, и что существуют истинные критерии, по которым можно судить о том, что является прекрасным, а что — нет. Если же это отрицать и рассматривать красоту как то, что мы сами вкладываем в природные объекты и артефакты, тогда этот аргумент следует переформулировать как аргумент от наличия человеческих существ, обладающих эстетической восприимчивостью, которая позволяет им воспринимать вселенную в качестве прекрасной. В этом случае, разумеется, нет специфического основания для того, чтобы, если вселенная возникла беспричинно, психофизические законы (того типа, который я буду рассматривать в следующей главе) привели бы к формированию эстетической восприимчивости у человеческих существ. Но все-таки благо того, что у людей должна быть эта восприимчивость, показывает, что она должна быть включена в один из одинаково лучших видов действий, которые определяют создание свободных человеческих агентов, наделяя их способностью к эстетическому восприятию, что не лишает вселенную этого рода восприимчивости, поскольку Бог мог бы и Сам обладать ею, несмотря на то что способность осуществлять важный выбор между добром и злом не относится к тому роду добродетелей, которыми Он обладает.

Поскольку аргумент от красоты для того, чтобы иметь вес, предполагает, по-видимому, объективистское понимание эстетической ценности вселенной, а утверждение такого понимания потребовало бы, в свою очередь, весьма солидной аргументации, в целях экономии места я опущу дальнейшее обсуждение этого вопроса³³. Следует также добавить, что это не подрывает более раннее утверждение о том, что красота физической вселенной (будь то объективная красота или субъективная, возникающая в восприятии личностей) обеспечивает достаточное основание для создания Богом человеческого тела именно эволюционным путем. Я всего лишь хочу подчеркнуть необходимость долгого дальнейшего обсуждения для того, чтобы показать, что красота физической вселенной представляет собой весомый аргумент в доказательстве существования Бога.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рассуждение от аналогии между устройством механизмов и устройством макро- и микрокосма восходит еще к античности и получает классические формулировки в естественной теологии XVIII в., например, у Вольтера, а затем — классическую формулировку у Уильяма Пэйли — *Пер.*

² *Фома Аквинский*. Сумма теологии. М., 2002. С. 27. Перевод изменен в соответствии с редакцией английского текста «Суммы теологии» Р. Суинберном.

³ Можно настаивать на том, что у нас нет оснований предполагать, что существуют фундаментальные законы природы. Возможно, закон L действует в условиях C , потому что это следует из L' , а L' действует в условиях C' (которые включают в себя C), потому что это следует из L'' , L''' действует в условиях C''' (которые включают C''), потому что это следует из L'' , и так далее *ad infinitum*. Однако при этом трудно избежать следующего. Либо такая последовательность заканчивается фундаментальным законом, который выполняется во всех условиях, либо нет. В последнем случае представим фундаментальные законы как конъюнкции законов, которые все без исключения выполняются в заданных условиях, таких как C . Таким образом, сказать, что L' выполняется в условиях C' , означает, что L выполняется в условиях C , а L_1 — в C_1 ; сказать, что L'' выполняется в условиях C'' означает, что также и L_2 выполняется в условиях C_2 . Тогда утверждение о том, что существует бесконечное множество L, L', L'' и т. д. будет тождественно утверждению, что существует бесконечное множество нефундаментальных законов L, L_1, L_2 и т. д., которые все без исключения выполняются в условиях C, C_1, C_2 и т. д., и что хотя и существует объяснение действия любого конечного подмножества, при этом нет объяснения действия всего множества в целом. То, что все множества действуют как единое целое, является исходным пунктом телеологического аргумента: то, что они так действуют, свидетельствует о подчинении мира порядку, сходному с тем, который обнаруживается в подчинении мира умопостигаемым фундаментальным законам природы, формирующим исходный пункт наиболее простого аргумента. Впредь я буду рассматривать наиболее простой аргумент, исходя из не вероятного допущения, что существуют фундаментальные законы природы.

⁴ Юм в «Диалогах о естественной религии» (*Юм Д.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 434–437) выдвигает темпоральный вариант существования множества вселенных: возможно, что эта упорядоченная вселенная является просто случайностью среди различных структур вечной материи. В ходе своего вечного существования материя образует структуры всевозможных типов. Нам просто выпало жить в период, для которого характерна упорядоченность, и было бы ошибкой заключать из этого, что материя всегда упорядочена. Разумеется, Юм прав, утверждая, что такая логическая возможность существует, но обратим внимание на упомянутый выше момент: то, что неразумно постулировать

существование других вселенных до тех пор, пока свойства нашей вселенной не будут обеспечиваться законами, следствием которых будет существование иных вселенных, из чего, в свою очередь, следовало бы, что они управляются теми же самыми фундаментальными законами, что и наша вселенная.

⁵ Юм Д. Указ. соч. С. 408.

⁶ Даже если они допускали, что мир существовал всегда и всегда был населен людьми, животными и растениями, мыслители XVIII в. все же вели свое доказательство скорее от вечного существования вселенной, населенной людьми, животными и растениями, чем от вселенной, не содержащей в себе таковых, но эта аргументация была более утонченная, чем та, которую мы рассматриваем.

⁷ Развернутое доказательство того, что люди обладают либертарианской свободной волей, которая делает их поведение в физическом мире различным, см. в моей книге: *Swinburne R. Mind, Brain and Free Will*. Oxf.: Clarendon Press, 2013.

⁸ См.: Дополнительное примечание 2 о современных возражениях этой дарвиновской точке зрения, которые, как утверждается, являются доводом в пользу трактовки эволюционного процесса как требующего вмешательства его «проектировщика».

⁹ Подлинно классический физический анализ степени тонкой настройки вселенной представлен в книге: *Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle*. Oxf., 1986. Этот анализ был тщательно пересмотрен и дополнен Робинсом Коллинзом: *Collins R. Evidence for Fine-Tuning // God and Design / Ed. by N. A. Manson*. L., 2003. Я полностью уверен в том, что эта статья опирается на новейшие и наиболее значимые достижения физики.

¹⁰ *Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle*. Oxf., 1986, p. 547.

¹¹ Ibid., p. 545–548.

¹² Ibid., p. 343–346.

¹³ *Collins R.* Op. cit., p. 183.

¹⁴ Ibid., p. 183–186.

¹⁵ Ibid., p. 188–189.

¹⁶ Ibid., p. 189–190, 192–194.

¹⁷ Ibid., p. 190.

¹⁸ Ibid., p. 180–182.

¹⁹ *Barrow J. D., Tipler F. J.* Op. cit., p. 410–412.

²⁰ Статьи С. У. Хокинга, Р. Г. Дикке и П. Дж. Пиблза цитируются по: *Leslie J. Universes*. L., 1989, p. 29.

²¹ *Barrow J. D., Tipler F. J.* Op. cit., p. 414–419.

²² Ibid., p. 401–408.

²³ См., напр.: *Collins R.* Op. cit., p. 185.

²⁴ Она будет немного отличаться, если простейшая формулировка этой теории допускает уникальное начало отсчета для измерения некоторых пере-

менных или констант (уникальная точка, в которой некоторая величина имеет свое наименьшее значение), как, например, шкала Кельвина для измерения температуры (0°K — это температура, при которой идеальный газ не оказывает давления, более низкая температура невозможна), поскольку в таком случае будет не случайно, находится ли значение константы или переменной в пределах более низкого или более высокого диапазона возможных значений. Будет чуть более вероятно, что это значение находится в пределах первого диапазона, поскольку законы, оперирующие небольшими целыми числами, проще, чем законы, имеющие дело с большими величинами (см. с. 89).

²⁵ Константы и переменные стандартной теории, с которой мы обычно имеем дело, обладают уникальными точками отсчета (см. предыдущее примечание). При измерении плотности материи-энергии или скорости разбегания галактик, например, скорость и плотность обладают уникальными точками отсчета при простейшем способе их измерения. Поэтому их низшие значения обладают большей вероятностью, чем высшие. Из этого следует, что, несмотря на то что существует бесконечный ряд возможных значений констант и переменных, может существовать вероятность, выраженная конечным числом, что некоторая константа будет иметь значение, находящееся в пределах любого данного ряда. Но если константа или переменная, обладающая значением в пределах ряда заданного масштаба, была той же самой на протяжении бесконечного ряда (как это было бы в случае с константами и переменными, не имеющими уникальной точки отсчета), то вероятность того, что она лежит в пределах какого-либо конечного ряда, была бы бесконечно мала (о необходимости использования понятия бесконечно малых величин при оценке вероятности см. мою книгу: *Swinburne R. Epistemic Justification*. Oxf., 2001, доп. примеч. G). Итак, либо приписывая высшую внутреннюю вероятность низшим значениям констант и переменных, либо используя бесконечно малые величины, я избегаю проблемы, известной как «проблема нормируемости» (см., напр.: *McGrew T. et al. Probabilities and the Fine-Tuning Argument* // *Manson N. A. God and Design*).

²⁶ *Barrow J. D., Tipler F. J. Op. cit.*, p. 440–441.

²⁷ *Barrow J. D., Tipler F. J. Op. cit.*, p. 430–440.

²⁸ См.: *Earman J., Mosterin J. A Critical Look at Inflationary Cosmology* // *Philosophy of Science*, 1999, vol. 6, p. 1–49.

²⁹ Возможно, что выведение фундаментальных законов природы из теории струн в целом уничтожит необходимость в теории тонкой настройки. Эта точка зрения обосновывается в работе: *Kane G. L. et al. The Beginning and End of the Anthropic Principle*, astro-ph/0001197. Авторы этой работы предполагают, что все теории струн равносильны и что различные возможные «вакуумы» однозначно определяют все константы и начальные значения переменных законов природы. Они признают, что большая часть работы должна быть сделана (если ее вообще делать) до того, как теория струн упрочилась, и ее резуль-

таты могут быть продемонстрированы. Но даже при условии истинности всех этих предварительных размышлений, они признают, что «будет существовать большое количество возможных вакуумов», а это подразумевает как то, что теория струн обладает большей вероятностью, чем многие другие фундаментальные законы, так и необходимость в специальных переменных начальных условий для того, чтобы могло возникнуть человеческое тело.

³⁰ Для того чтобы продемонстрировать невозможность такой настройки, не достаточно показать, что настройка невозможна при данной стандартной теории, то есть на заданном конечном множестве возможных миров. Джон Лесли сравнил такую тонкую настройку с метанием дротика в единственную ягоду вишни, закрепленную на пустом участке стены. Он утверждает, что (при допущении, что попадание в вишню — это то, чего может хотеть метатель дротика) то обстоятельство, что дротик поражает вишню, является свидетельством того, что в этом состояло намерение метателя дротика, даже если на другой части стены было бы много вишен (см.: *Leslie J. Anthropic Principle, World Ensemble, Design* // *American Philosophical Quarterly*, 1982, vol. 19, p. 141–152). Кажется, что его утверждение зависит от подробностей придуманной им аналогии, у которой нет параллелей для случая тонкой настройки вселенной. Разумеется, метатель дротика будет пытаться попасть в вишню, расположенную на стене далеко от других вишен: его цель — попасть в вишню, поскольку это трудно для человека с обычными способностями. Поэтому скорее он будет пытаться попасть в одну отдельно висящую ягоду, чем метать дротики в близко висящие друг к другу вишни. Бог настраивает вселенную для того, чтобы возникло человеческое тело. У Него при этом нет цели создать его в таком возможном мире, в котором все близкие к нему возможные миры (кроме самых близких) не допускали бы его возникновение. У Него также нет намерения продемонстрировать Свою способность настраивать вселенную, у Него лишь одна цель — получить результат. Таким образом, если существование настройки вселенной должно свидетельствовать в пользу того, что Бог является ее творцом, то *a priori* должно выглядеть совершенно невероятным не то, что существует «настроенная вселенная» в нашем конечном множестве возможных миров, а то, что она существует среди всех возможных миров. Я привел аргумент в пользу этого утверждения: аргумент от невозможности любой слишком простой (а потому обладающей внутренней вероятностью) вселенной быть настроенной.

³¹ Однако Макс Тегмарк утверждает, что проще постулировать бесконечное множество миров, чем один (см.: *Tegmark M. Is 'The Theory of Everything' merely the Ultimate Ensemble Theory?* // *Annals of Physics*, 1998, vol. 270, p. 1–51). На с. 38 он пишет:

Наша Теория всего [ТОЕ, Theory of Everything] ... постулирует, что все структуры, существующие в математическом смысле, существуют также и в физическом смысле. Изящество этой теории состоит в ее

крайней простоте, поскольку она не содержит ни свободных параметров, ни произвольных допущений относительно того, что все математические уравнения предполагаются «существующими реально».

На с. 44 он подробно высказывает свою оценку простоты, согласно которой теория тем проще, чем меньше нужно числовых символов для ее выражения. Из этой «алгоритмической» оценки следует, что, например,

...набор гладких решений в общем виде эйнштейновских уравнений поля имеет меньшую алгоритмическую сложность, чем набор частных решений, поскольку первый определяется просто заданием нескольких уравнений, а последний требует определения всех значений начальных условий на некоей гиперповерхности.

Таким образом, проще всего постулировать существование каждого возможного мира, поскольку для этого нужно совсем немного числовых символов! Подход Тегмарка к простоте, на мой взгляд, дает весьма странный результат, целиком находящийся за пределами нашего опыта. Обычно если мы постулируем сущности для объяснения феноменов, то мы постулируем наименьшее число необходимых для этого сущностей. Если бы мы приняли подход Тегмарка, то нам пришлось бы исправить и усилить его теорию в двух ключевых аспектах. Во-первых, нам пришлось бы признать допущение существования всех возможных миров когерентным, поскольку существование некоторых сущностей исключает существование других. Так, существование всемогущего и всеблагого Бога исключает существование всемогущего Дьявола (полностью — для любой реальной вселенной). И разумеется, при данных характеристиках, Бог не будет создавать определенные состояния, например, бесконечные страдания, длящиеся без согласия самих страдающих. А во-вторых, подход к теоретической простоте, подразумевающий немногочисленность числовых символов, необходимых для выражения теории и ведущий к представлению о том, что постулировать существование всех возможных миров — это просто, требует существенной доработки, поскольку количество символов, требующихся для выражения чего бы то ни было, зависит от того, какой язык вы используете. Все теории могут быть выражены в форме « $a = b$ », где a и b представляют собой некие в высшей степени сложные тензоры больших размерностей. Но, разумеется, нужен язык очень далекий от языка наблюдения для того, чтобы выразить теорию таким образом. Подход Тегмарка к простоте неясен и вследствие этого представляется нам эксцентричным и содержащим противоречия.

³² Однако в том случае, если бы эволюция человеческого тела была очень маловероятна при имеющихся законах природы и начальных условиях, и тем не менее все-таки произошла, тогда возможен иной аргумент в пользу существования Бога. Это был бы (подобно доказательствам, рассмотренным в Дополнительном примечании 2) аргумент от того факта, что эти законы и на-

чальные условия находятся в узком диапазоне, не исключающем эволюцию человеческого тела, а также от факта, что эта эволюция все же осуществилась, хотя ее вероятность была крайне низкой. Сочетание этих двух факторов гораздо вероятнее в том случае, если Бог существует, чем если Он не существует.

³³ Аргумент в пользу существования Бога от красоты мира был представлен в книге Ф. Р. Теннанта (*Tennant F. R. Philosophical Theology, vol. 2: The World, the Soul, and God. Cambr., 1930*). Хорошее краткое изложение этого доказательства и ответ на его критику можно прочитать в книге Марка Уинна (*Wynn M. God and Goodness. L., 1999, гл. 1*). Цитата из Уинна содержится в том же издании на с. 20.

Глава 9

АРГУМЕНТЫ ОТ СОЗНАНИЯ И МОРАЛИ

Рассматривая доказательства бытия Бога, я двигаюсь от доказательств с более общими посылками к доказательствам с менее общими. Космологическое доказательство в качестве своего отправного пункта апеллирует к существованию вселенной. Телеологические доказательства апеллируют к некоторым наиболее общим характеристикам вселенной, а именно к тому, что во вселенной действуют законы природы и эти законы вкупе с граничными условиями приводят к возникновению человеческого тела. Следующие доказательства, которые я буду рассматривать, апеллируют к более специфическим характеристикам вселенной, в частности, к природе, опыту и истории мыслящих существ, населяющих ее. Главный аргумент, который я буду рассматривать в этой главе, — это аргумент от человеческой природы. В 6 главе я утверждаю, что существует высокая вероятность того, что Бог создаст телесных свободных человеческих агентов, а в 8 главе я заявляю, что вероятно люди являются телесными свободными человеческими агентами. В 8 главе я также утверждаю, что если Бог не существует, то невозможно, чтобы вселенная была «настроена» на возникновение человеческого тела. Но смысл и значение человеческого тела состоит в том, что для человека оно является средством познания и осуществления целей. Сущность человека заключается в его осознанной жизни: в убеждениях, мыслях, ощущениях, желаниях, а также (посредством свободного выбора) достижении целей. Какова вероятность в случае несуществования Бога того, что человеческое тело даст начало сознанию и человеку? Я скажу, что это крайне маловероятно.

Аргумент в пользу существования Бога от сознания не относится к числу аргументов, развивавшихся в классической философии на протяжении многих лет. Джон Локк очень кратко излагает точку

зрения, согласно которой материя настолько отлична от мышления, что никогда не смогла бы произвести «мысль» только своими собственными силами.

Разделите материю на какие угодно мелкие части... изменяйте, сколько вам угодно, ее форму и движение... Соединяя в определенную форму с определенным движением крупные частицы материи, вы можете рассчитывать на получение чувства, мысли и познания на таком же основании, как при соединении самых мелких частиц, какие только где-либо существуют. Мелкие частицы ударяются, сталкиваются и сопротивляются друг другу совершенно так же, как крупные; это все, что они могут сделать¹.

Локк утверждает, что только мыслящее существо может произвести мысль. Исходя из этого, в другом фрагменте он утверждает, что должна существовать вечная высшая причина вещей, и, следовательно, эта причина должна быть «сознающим существом», а именно, Богом. Однако в этом фрагменте и не может содержаться развернутый аргумент, в нем содержится просто апелляция к очевидному положению «материя не может породить мысль». Я полагаю, что многие чувствуют это, а потому люди ищут другую причину «мысли», а именно, Бога. На мой взгляд, это ощущение может быть встроено в здание мощного аргумента, которому философы не придают должного внимания. В этой главе я собираюсь представить и обосновать такой аргумент.

МЕНТАЛЬНЫЕ ДАННЫЕ

Для начала давайте аккуратно наметим те данные, которые нам нужно объяснить, и которые Локк называет «мыслью». Для этого нам понадобятся такие термины, как «субстанция», «свойство» и «событие», которым я дал определение во 2 главе. Событие состоит в реализации свойства в субстанции в некий момент времени. Теперь нам нужно провести различие между ментальными и физическими свойствами, субстанциями и событиями. И хотя это различие можно провести разными способами, на мой взгляд, для того чтобы сформулировать аргумент от сознания, лучшим способом будет следующий. Под ментальным свойством я буду понимать такое свойство, к реализации которого субстанция (в которой оно реализовано)

с необходимостью имеет первоочередной доступ во всех случаях его [свойства] реализации, а под физическим свойством — такое свойство, к реализации которого субстанция, в которой оно реализовано, не имеет с необходимостью такого первоочередного доступа. Если некто имеет первоочередной доступ к свойству *P*, это означает, что оно реализовано в нем таким образом, что каким бы способом остальные это свойство ни обнаружили, он имеет логическую возможность его использовать, и при этом он обладает своим особым способом (получаемым из опыта), который остальные не могут использовать в силу логической невозможности. Тогда чистое ментальное свойство можно определить как такое свойство, реализация которого не влечет за собой реализацию физического свойства. Таким образом, «попытка поднять руку» — это чистое ментальное свойство, в то время как «намеренное поднимание руки» — нет, поскольку реализация последнего влечет за собой то, что рука поднята. Ментальное событие — это такое событие, которое вовлечено в (или влечет за собой) реализацию ментального свойства, а чистое ментальное событие — это такое событие, которое вовлечено в (или влечет за собой) реализацию только чистого ментального свойства, при том что ментальные свойства включают в себя как свойства сознания (*conscious properties*), так и длящиеся ментальные свойства (*continuing mental properties*). Свойства сознания — это такие свойства, реализация которых в субъекте предполагает, что субъект с необходимостью знает, что они реализованы, например, знает о том, что сегодня вторник. Длящиеся ментальные свойства — это такие свойства, в отношении которых действие первоочередного доступа субъекта зависит от его осознанного выбора, но которые продолжают в нем в то время, как он [субъект] их не рефлексировать, например, убеждения, которые у нас есть, пока мы спим или думаем о других вещах, или желания, которые у нас есть, но которые непосредственно не влияют на наше поведение. Физическое событие — это такое событие, которое вовлечено в (или влечет за собой) реализацию физического (а не ментального) свойства. Мое доказательство бытия Бога в этой главе будет представлять собой скорее аргумент от ментальных событий, чем от более узкого класса событий сознания.

Под физической субстанцией я буду понимать субстанцию, все сущностные свойства которой являются физическими свойствами

(а значит и все выведенные из них свойства). Свойство субстанции является сущностным (см. 5 главу), если субстанция с необходимостью не может существовать без этого свойства. Например, то, что мой стол занимает некоторое пространство — это его сущностное свойство: он не может продолжать существовать и в то же самое время не занимать никакого места в пространстве. Столы и стулья, мозги и планеты, дома и нервные клетки — всё это физические субстанции. И единственный вид свойств, которым они должны обладать для того, чтобы существовать, — это физические свойства. Ментальная субстанция — это такая субстанция, у которой среди сущностных свойств есть по крайней мере одно ментальное свойство. Чистая ментальная субстанция — это такая субстанция, у которой все сущностные свойства являются чистыми ментальными свойствами (а значит и все выведенные из них свойства), такая субстанция может случайно (то есть не сущностно) обладать также и физическими свойствами. Я буду утверждать, когда мы дойдем до этого пункта, что все мы — и я, и мои читатели — представляем собой чистые ментальные субстанции.

Очевидно — более очевидно, чем что-либо еще, — что действительно существуют чистые ментальные события, и мы знаем об этом из нашего опыта. К ним относятся цветовые пятна, находящиеся в поле моего зрения, боль и нервная дрожь, убеждения, мысли и ощущения. К ним также относятся и намерения, которые я пытаюсь осуществить посредством своего тела или иными способами, которые я рассматривал во 2 главе. Мой вчерашний приступ боли или предмет красного цвета в поле моего зрения, или мысль об обеде, или зарождающееся решение поехать в Лондон — всё это характеризуется тем, что если остальные могут обнаружить это каким-то способом, то и я смогу всё это обнаружить тем же самым способом. Остальные могут узнать о моей боли или о моих мыслях, изучив мое поведение и, возможно, исследовав мой мозг. Я тоже могу изучить свое поведение: я могу посмотреть фильм о себе, я могу исследовать свой мозг — через систему зеркал и микроскопов — точно так же, как это может сделать кто-то другой. Однако, разумеется, мне доступно особое знание об этой боли, этих мыслях и прочем, отличное от того, которое имеют в своем распоряжении даже самые лучшие исследователи моего поведения или моего мозга: я переживаю их

в собственном опыте. Следовательно, эти события должны отличаться от событий в мозге или от других событий в теле, поскольку событие в мозге (реализация в личности некоего физико-химического свойства) не влечет за собой чистое ментальное событие (некое ощущение, мысль и т. д.). Нейрофизиолог не может наблюдать качество цвета, находящегося в поле моего зрения, или обонять запах ростбифа, который я ощущаю. Марсианин, прилетевший на Землю и захвативший человека, наблюдая его мозг, может заметить все изменения, которые в нем происходят, но для него останется вопросом: «Действительно ли этот человек чувствовал что-то, когда я давил на его ногу?». Существование боли и остаточного изображения, мыслей и намерений выходит за рамки событий в мозге. Равным образом такие события следует отличать от поведения, которое они обуславливают. У людей есть ощущения, которые они не выражают: боль, которую они скрывают, или сны, о которых никому не рассказывают, и если эти ощущения обуславливают поведение, субъект осознаёт такое ощущение как событие, отдельное от поведения, которое было им обусловлено.

Я сделал акцент на определении ментального как того, к чему субъект имеет первоочередной доступ. У человека существует множество свойств, которые мы иногда называем «ментальными», однако они не являются таковыми в указанном мною смысле, но лишь представляют собой свойства общественного поведения. Когда мы говорим, что некто благороден или раздражителен, а другой является полезным источником информации, возможно, что мы высказываемся по поводу их общественного поведения, а не о тех мыслях или чувствах, которые стоят за этим поведением. Мы можем вполне естественно назвать состояние раздражения «ментальным» свойством, но это не ментальное свойство в указанном мною смысле. Я хочу также подчеркнуть, что ментальные события в моем понимании отличаются от событий в мозге.

Делая это замечание, я, разумеется, не отрицаю, что большинство ментальных событий вызвано событиями в мозге. Очевидно, что большая часть пассивных ментальных событий — тех, которые мы сами в себе обнаруживаем, то есть ощущения, мысли, убеждения и желания — вызвана хотя бы частично событиями в мозге, которые, в свою очередь, хотя бы отчасти, вызваны событиями в теле,

в то время как небольшая часть ментальных событий вызвана (хотя бы частично) другими ментальными событиями. Причиной моей зубной боли является событие в мозге, причиной которого является разрушенный зуб. Мысль, представляющая собой заключение дедуктивного вывода, вызвана (хотя бы отчасти) другими мыслями, содержащимися в посылках этого вывода. И, как мы уже поняли из 2 главы, разумеется, существует также каузальная связь в обратном направлении. Активные ментальные события — наши намерения (то есть цели) — сами служат причиной событий в мозге, которые, в свою очередь, являются причинами других событий в теле. Наша телесность проявляется в наличии этих ментально-физических связей.

Человек не смог бы существовать, не обладая способностью к ментальной жизни (способность иметь ощущения, мысли и т. д.), и само по себе обладание такой способностью является ментальным свойством (таким, к реализации которого субъект имеет первоочередной доступ). Поэтому люди представляют собой ментальные субстанции. Однако в людях есть нечто большее, чем просто наличие сущностной способности к ментальной жизни, связанной с телом. Теперь я утверждаю, что ментальная жизнь сама по себе является состоянием ментальной субстанции, которая воплощена в человеческом существе, благодаря тому что она представляет собой состояние чистой ментальной субстанции, душу человека, которая связана с его телом. То, что делает меня мною — это длительность моей ментальной жизни, а не телесная протяженность, с которой она связана. Даже если учесть, что обычно последняя представляет собой необходимое условие для первой, всё равно это две разные протяженности. Под длительностью моей ментальной жизни я имею в виду всего лишь то, что я переживаю ментальные события — понятие, не поддающееся дальнейшему анализу, но нефизическую природу которого мы можем определить, назвав «душой» ту сущностную часть меня, которая обладает ментальными событиями и которая связана с не-сущностной частью, то есть моим телом. Мы начинаем понимать, что этот подход к личностной идентичности правильный, когда замечаем, что даже если вам известны все физические и ментальные свойства, связанные с телом, тем не менее, одна из самых важных вещей вам будет неизвестна: продолжает ли в вас или в каком-либо другом человеке жить сознание?

Позвольте мне проиллюстрировать этот тезис примером трансплантации мозга. Мозг состоит из двух полушарий и стволовой части. Существуют убедительные свидетельства того, что человек может выжить и вести себя разумно, даже если у него разрушена большая часть одного полушария. А теперь представим себе, что мой мозг (полушария и стволовую часть мозга) разделили на две части, каждая половина мозга была извлечена из моего черепа и помещена в пустой череп человека, у которого только что был удален мозг. К тому же каждую половину мозга соединили с некоторым другим мозгом (например, мозгом моего однояйцевого близнеца), любые другие части которого (например, еще одна стволовая часть) необходимы для того, чтобы трансплантат прижился и для того, чтобы возникло два человека, каждый — с опытом сознания. Я отдаю себе полный отчет в том, что операция такого уровня сложности в настоящее время практически невозможна, а может быть, и никогда не будет возможна для обычных ученых с обычными человеческими ресурсами, но мне не понятно, что за непреодолимые теоретические трудности стоят на пути ее реализации (на самом деле, это еще очень мягкое высказывание, так как я совершенно уверен, что когда-нибудь это обязательно произойдет). Таким образом, из всего этого вытекает наш следующий вопрос: если бы эта операция была совершена, и перед нами возникли бы две личности, наделенные опытом сознания, кто из них был бы мною? Возможно, что обе они вели бы себя, как я, утверждали бы, что каждая из них — это я и помнили бы мои прошлые действия, поскольку поведение и речь зависят по большей части от состояний мозга, и есть весьма существенные пересечения между теми блоками «информации», которые обеспечиваются обоими полушариями и реализуются в поведении и речи. Но обе личности одновременно не могут быть мною, поскольку, если бы обе они были тождественны со мной, то они бы были тождественны и друг другу (если a совпадает с b , а b совпадает с c , тогда a совпадает с c), а это не так. Теперь они имеют различный опыт и ведут отдельную жизнь. Остается еще три возможности: то, что личность с моим правым полушарием — это я; то, что личность с моим левым полушарием — это я; или то, что ни одна из них не является мною. Но мы не можем с уверенностью принять ту или иную возможность. Из этого следует, что простое знание о том, что происходит в мозге,

или в теле, или где-либо еще в физическом мире, не сообщает нам о том, что происходит с личностью.

Возникает соблазн сказать, что правильный выбор одной из этих трех возможностей связан с особенностями их формулировок. Но этот соблазн следует отвергнуть. На самом деле ключевой вопрос здесь фактический — тот, который можно пояснить, если мы представим, что меня захватил безумный хирург, который собирается произвести на мне операцию по рассечению мозга. Он говорит мне (и у меня есть все основания верить ему), что та личность, которая возникнет из моего левого полушария, будет жить в свое удовольствие, а та личность, которая возникнет из моего правого полушария, будет подвергнута пыткам. Будет ли моя дальнейшая жизнь счастливой или ужасной, и выживу ли я вообще после этой операции — это безусловно, вопросы, связанные с фактами (а не с формулировками). Лишь тот, кто находится в плену философских догм, будет это отрицать. К тому же, ожидая трансплантации, я точно знаю, что произойдет с моим мозгом, но я не в состоянии узнать ответ на вопрос: что произойдет со мной? Может быть, ни одна из возникших в результате операции личностей не будет мною, возможно, разрезание стволовой части мозга разрушит мою личность раз и навсегда, и хотя вживление отрезанной стволовой части создаст две новые личности, ни одна из них не будет мною. Может быть, я буду личностью левого полушария или личность правого полушария станет мною. Даже если одна из получившихся личностей будет больше похожа по характеру и по воспоминаниям на прежнего меня, чем другая, всё равно она может не быть мною. Может быть, я выживу после этой операции, но мой характер изменится, и я утрачу большую часть своей памяти, вследствие чего другая возникшая в результате операции личность будет больше похожа по поведению на прежнего меня, чем я сам.

Размышления об этом мысленном эксперименте наводят нас на мысль о том, что как бы много я ни знал о том, что происходит с моим мозгом (мы можем точно знать, что произошло с каждым атомом мозга) и с каждой другой частью тела, я не могу с необходимостью знать, что происходит со мной. Из этого следует, что во мне есть нечто большее, чем материя, из которой состоят мозг и тело, еще одна сущностная нефизическая часть, длящееся существование которой делает этот мозг (а значит и тело), с которым она связана, —

моим мозгом (и моим телом), и эту часть я традиционно называю «душой».

Рассмотрим немного другой пример. Я умер от кровоизлияния в мозг, которое врачи сегодня не в состоянии вылечить, но мои родственники взяли мое тело и заморозили его в Калифорнии. Вскоре после этого произошло землетрясение, в результате чего мой замороженный мозг раскололся на множество кусков, некоторые из которых потерялись. Однако, пятьдесят лет спустя, после того, как медицинские технологии бурно прогрессировали, мои потомки взяли куски моего тела, разморозили их и сшили, заменив пропавшие кусочки другими. В результате возникло тело живого человека, который ведет себя похоже на меня и вроде бы помнит большую часть моей прежней жизни. Начал ли я снова жить или нет? Может быть, да, а может быть и нет. Опять же, здесь есть некая истина относительно того, выжил ли я после кровоизлияния, как мне бы хотелось, и это такая истина, в которой мы не можем быть уверены, но что мы больше всего знаем, так это историю моего мозга. Поэтому мое выживание состоит в продолжении чего-то еще, того, что я называю моей душой, связанной с моим прежним телом. Я выжил в этом новом теле, если и только если моя душа связана с ним. И я хочу заметить, что высшая истина не в том, какого рода ментальная жизнь связана с мозгом, не в том, каковы ментальные свойства, и не в том, какие мысли, чувства и цели имеет выжившая личность. Высшая истина, то есть истина о том, выжил ли я, скорее, это истина о том, КТО тот, в чьей субстанции реализованы эти свойства. Как только мы поняли, что из существования человека логически не следует существование любой отдельной части его тела, мы также можем понять, что и существование всего тела из этого не следует, поскольку мы можем рассказать правдоподобную историю человека, получившего новое тело (что вполне допускают как теисты, утверждающие, что время от времени это происходит, так и атеисты, отрицающие это). А поскольку из моего существования не следует существование моего тела, и наоборот, полная история мира должна включать и историю моего тела, и историю сущностной части меня — чистой ментальной субстанции — моей души.

Сегодня дуализм физического и ментального не популярен в философии. Во 2 главе я защищаю объяснительный дуализм (воз-

возможность двух разных способов объяснения событий), и в этой же главе я защищаю два вида онтологического дуализма: существуют чистые ментальные и физические события, а также чистые ментальные и физические субстанции. Я считаю, что аргументы в пользу двух последних видов дуализма (равно как и аргументы в пользу первого) неизбежны. Вы вычеркнете нечто крайне важное из истории мира, если станете утверждать, что эта история представляет собой лишь череду одних физических событий, следующих за другими. То, что люди делают намеренно (в противоположность тому, что с ними просто случается), что они думают и чувствуют — всё это крайне важно. И в равной степени важно, кто именно мыслит и чувствует — в какой момент одна личность прекращает свое существование, а другая его начинает.

Теперь, как я писал выше, мы, как правило, знаем ответы на эти вопросы. Опыт нашего наблюдения за физическим телом человека обычно показывает, когда люди остаются самими собою и что они чувствуют. Разумеется, если ребенок кричит, когда его укололи иголкой, значит ему больно. Но когда искусственно созданный человекоподобный организм или гуманоид с другой планеты получает укол и издает точно такой же звук, далеко не так очевидно, что это означает боль. Разумеется, что личность, которая не подвергалась операции на мозге и которой свойственны те же самые модели поведения, которые были свойственны личности с тем же самым телом вчера, и сегодня будет той же самой личностью. Но что касается людей, не говоря уже о существах с далекой планеты, подвергнутых обширным операциям на мозге, то в этих случаях уже будет далеко не так очевидно, что мы имеем дело с теми же самыми личностями, что и раньше. Все эти примеры показывают, что когда некто чувствует боль, то это событие отличается от события, когда его укололи иголкой; и вопрос о том, будет ли данная личность той же самой личностью, не тождественен вопросу, обладает ли она тем же самым телом, даже если обычно событие последнего типа сопровождается событием первого типа. Полная история мира будет содержать историю чувств в той же мере, что и [историю] событий в мозге, а также историю личностей (а значит, и их сущностной нефизической части, то есть души), равно как и физическую историю человечества.

Эти аргументы, доказывающие, что люди состоят из тела и души, доказывают также, что любое существо, обладающее сознанием, будет также состоять из души и тела. Те же самые вопросы наравне с людьми можно отнести к кошке или шимпанзе. Если кошке предстоит сложная операция на мозге, то возникает вопрос, будет ли она после операции точно также бояться плохого (опыта) и стремиться к хорошему (опыту), как и до операции? На этот вопрос невозможно ответить, просто узнав, что произошло с каждой молекулой мозга кошки. А это значит, что мы должны постулировать душу кошки, которая является ее сущностной частью, и существование которой обеспечивает существование кошки. Этот вопрос не возникнет только в том случае, если мы будем рассматривать животных не имеющими ни мыслей, ни чувств, поскольку тогда будет не нужно и предполагать наличие у них нематериальной составляющей. Разумеется, человеческая душа обладает свойствами, отличающими ее от душ высших животных (она обладает особыми видами мышления — моральным и логическим, — которые не свойственны душам животных, а также способностью к особому целеполаганию, например, решить уравнение, к которому животные не способны). Однако мои аргументы доказывают, что животные, обладающие мышлением и чувствами, обладают и сущностной составляющей — нефизической душой.

Тем не менее я не отрицаю, что события в мозге вызывают ментальные события (то есть события в душе, коль скоро она существует) и наоборот, поскольку мне не хотелось бы отрицать, что события в мозге играют роль в существовании самой души. Возможно, на каком-то этапе эволюции мозг животного стал настолько сложен, что это вызвало возникновение души, связанной с ним, и продолжающееся развитие и функционирование этого мозга поддерживало существование души, а поскольку эволюция продолжалась, похожие усложнения служили причиной возникновения похожих душ. Установившаяся связь между одной душой и одним мозгом является каузальной связью. Она представляет собой события, которые происходят в этом отдельном мозге и которые вызывают события в этой отдельной душе, а также события, происходящие в данной отдельной душе и вызывающие события в данном отдельном мозге.

На каком же этапе эволюции у животных появляются души, а значит, и ментальная жизнь? Этого мы не знаем. Но поведение млекопи-

тающих со всей ясностью свидетельствует о том, что они обладают сознанием (*mental life*). На мой взгляд, вероятно, всем позвоночным свойственна ментальная жизнь, поскольку все они обладают мозгом, сходным с человеческим, который, как мы знаем, является причиной сознания у человека. К тому же их поведение лучше всего объясняется, если принять, что они обладают чувствами и убеждениями. Собаки, птицы и (возможно) рыбы чувствуют боль. Но у нас нет оснований для того, чтобы приписать сознание вирусам и бактериям и, на мой взгляд, также муравьям и жукам. Они не обладают мозгом, сходным с человеческим, и не ведут себя таким образом, что их поведение проще всего было бы объяснить, приписав им способность мыслить и чувствовать. Из этого следует, что в какой-то момент истории эволюции возникло нечто принципиально новое — сознание, ментальная жизнь, которую следует изучать, используя понятие души, обладающей ментальными свойствами². Мое доказательство в этой главе — это доказательство от наличия ментальных событий как реализации ментальных свойств в душе, и в этом отношении оно отличается от аргумента Локка.

НАУЧНАЯ НЕВЫРАЗИМОСТЬ ДУШИ И ЕЕ МЕНТАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

С учетом известных нам законов природы, действовавших в неодушевленном мире в течение первых девяти миллиардов лет из тех пятнадцати миллиардов, которые прошли с момента Большого взрыва, нет даже малейших оснований предполагать, что должно было бы возникнуть сознание. Законы теории относительности и квантовой теории, объединенные в какую-нибудь «Большую всеобщую теорию» или «Теорию всего», посредством которой весь физический мир мог бы получить объяснение (полное или частичное, даже если и не заверщенное), не дают и малейших оснований полагать, что некое состояние мозга вызовет ощущение зеленого цвета или ощущение запаха кофе. Но может быть, в законах природы есть что-то большее, чем относительно простая система физических законов, представляющих собой обширную физическую теорию. Может быть, в них также содержатся и психофизические законы, связывающие мозг и его состояния с душой и ее состояниями, которые порожд-

дают ощутимый эффект только тогда, когда мозг в своем развитии достигает определенной стадии.

Поскольку события в мозге часто вызывают ментальные события, а ментальные события часто бывают причиной событий в мозге, ученые могут составить длинный список таких каузальных связей для человека. В этом списке было бы установлено, что определенные события в мозге вызывают синие или красные образы, а события в мозге другого рода вызывают острое желание выпить чаю; и что намерение съесть печенье наряду с убеждением, что печенье находится в серванте, вызывает событие в мозге, которое заставляет ноги двигаться по направлению к серванту, и так далее. К тому же, есть некоторая вероятность, что ученые могли бы зафиксировать тот момент, когда в примитивном мозге впервые возникает сознание, то есть душа. Причина, по которой я написал «есть некоторая вероятность», состоит в том, что наше единственное основание, позволяющее утверждать, что некий организм (будь то какое-то животное, чье тело возникло на Земле в результате нормального физиологического процесса или какое-то существо с другой планеты, будь то машина, созданная на заводе) имеет сознание — это сходство его поведения и устройства его мозга с нашим поведением и устройством нашего мозга. У нас нет объективного критерия для того, чтобы проверить наличие сознания. И в том случае, когда эти сходства не слишком велики (как, например, между лягушкой и человеком), совершенно не очевидно, есть ли у этого животного сознание. Но давайте отложим на некоторое время эти сложности и предположим, что у нас есть список каузальных связей между событиями в человеческом мозге и ментальными событиями, а также мы знаем, в какого рода примитивном мозге возникает сознание (то есть душа), в котором следующие события в мозге вызовут следующие ментальные события, и наоборот. Эти каузальные связи составляют очень сложные и детализированные обобщения, сходные с описательными обобщениями в химии, согласно которым отдельные вещества в определенных условиях вступают в соединения с другими, в результате чего возникают новые вещества.

Итак, состоит ли истинная научная теория вселенной из желанного сочетания физической теории и примерно миллиарда каузальных связей? Это чрезвычайно маловероятно. Согласно критериям, уста-

новленным в 3 главе, научная теория (заданного диапазона) будет истинной в той мере, в какой она обладает значительной объяснительной силой и простотой. Помысленная указанным образом психофизическая теория будет обладать требуемой объяснительной силой (она будет задавать нужные нам корреляции, поскольку они будут частью теории). Но она будет настолько сложной, что совершенно невозможно вообразить, чтобы она обеспечила полное объяснение взаимодействия сознания и тела. Поэтому нам нужно объяснение этих каузальных связей на основе их выводимости из теории, состоящей из немногих относительно простых законов, хорошо сочетающихся друг с другом (примерно так же, как законы химии, будучи законами более низкого уровня, выводятся из атомной теории химии). Такая теория будет требовать объяснения, почему в результате образования мозга, такого же сложного (или сложнее), как у некоторых животных (возможно, у ранних позвоночных), возникает сознание, то есть душа с ее ментальными состояниями. А также этой теории будет нужно объяснить, почему в результате событий в мозге возникают определенные ментальные события: почему данное событие в мозге вызывает синий образ, а другое событие в мозге — красный образ, а не наоборот; почему, когда мы едим шоколад, это вызывает такое событие в мозге, которое является причиной вкусового ощущения, называемого нами «шоколадным», а не того, которое мы называем «ананасовым»? Она должна была бы объяснить, почему одно событие в мозге вызывает мысль о том, что Россия — это большая страна, а другое — мысль о том, что каждый человек имеет профессию, и почему определенное ментальное событие вызывает событие в мозге, которое является причиной того, что мои губы произносят эту фразу, а другое ментальное событие вызывает событие в мозге, которое заставляет мои губы произнести другую фразу.

Один лишь список каузальных связей был бы похож на список предложений какого-либо иностранного языка, которые являются переводом предложений английского языка, но к которому не приложен ни учебник грамматики, ни словарь, с помощью которых можно было бы убедиться в том, что это правильный перевод. Без грамматики и словаря, а также вне контекста (например, если вы говорите с ребенком), вы не сможете понять, правильно ли переведены эти фразы, и вы не сможете перевести какие-нибудь другие предложения.

Точно так же без психофизической теории вы не сможете прогнозировать, будут ли сохраняться те же самые связи, когда какая-нибудь другая часть мозга находится в необычном состоянии. Вы сможете лишь предсказать, какие события в мозге нового типа вызовут новые ментальные события и какие новые механизмы вызовут новые ощущения, а какие — нет.

Если мы примем теорию механики с высокой объяснительной силой, то мы получим множество разнообразных явлений, которые в противном случае мы не получили бы, и, вероятно, она была бы истинной в той мере, в которой она представляла бы собой небольшое число законов, связанных с одним и тем же видом вещей: материальные объекты, их масса, форма, размер и расположение, а также изменение их массы, формы, размера и расположения. Физические объекты отличаются друг от друга свойствами, которые можно измерить (масса одного объекта в два раза больше массы другого, или продолжительность его существования в три раза больше другого). А поскольку эти свойства измеримы, мы можем сформулировать общие законы, соотносящие два (или больше) измеримых качества всех объектов в математических формулах. Мы не просто говорим, что когда объект, обладающий такой-то массой и такой-то скоростью, сталкивается с объектом такой-то массы и такой-то скорости, то будет такой-то результат — и так далее для бесконечного числа различных объектов. У нас есть общая формула, закон, утверждающий, что если два материальных объекта столкнутся, то масса первого объекта, умноженная на его скорость, в сумме с массой второго объекта, умноженного на его скорость, сохраняется постоянной [закон сохранения импульса]. Но этот закон может выполняться только в том случае, если массу можно измерить в каких-то единицах (в граммах или фунтах), и то же самое относится к скорости. Таким образом, теория механики обладает достаточной простотой для того, чтобы ее можно было задействовать, и если ее прогнозы в значительной степени оправдываются, то вероятность ее истинности высока.

Однако психофизическая теория связана с объектами совершенно иного рода. Масса, скорость, электрический заряд и другие физические свойства материальных объектов в высшей степени отличны от ментальных свойств мышления и чувств, присущих душе. Физические свойства измеримы. Так, например, события в мозге

отличаются друг от друга химическими элементами, которые в них задействованы (которые, в свою очередь, тоже отличаются друг от друга, и эти отличия можно измерить), а также скоростью и направлением электрического заряда. Но мысли не отличаются друг от друга по масштабу. Одна мысль не может быть в два раза больше другой. И поэтому невозможно вывести общую формулу, которая бы показывала воздействие изменений событий в мозге на ментальные события, поскольку первые различаются измеримым образом, а вторые — нет. А то, что относится к мыслям, относится и к остальным ментальным событиям. Желание съесть ростбиф не отличается от желания съесть шоколад тем, что оно примерно в два раза больше (разумеется, причина, лежащая в основе этого желания, может быть примерно в два раза больше причины, лежащей в основе другого желания, но это не то же самое). Итак, нельзя вывести общую формулу, которая бы установила, каким образом определенные изменения событий в мозге порождают изменения желаний, возможен лишь список того, какие изменения в мозге вызывают какие именно изменения желания. А поскольку чувства, мысли и т. д. не отличаются от других чувств, мыслей и т. д. в отношении их измерения, и даже еще более очевидно, что в отношении измерения чувства не отличаются от мыслей, а намерения не отличаются от убеждений, то и не может быть объяснения, выводимого из некоей простой общей формулы, почему одно событие в мозге было вызвано каким-то намерением, другое — убеждением, а третье — вкусом шоколада. Просто не существует таких свойств, которыми бы время от времени обладали и физические объекты, и души. И даже еще более очевидно, что физические объекты представляют собой тип вещей, целиком отличных от души. Души не отличаются друг от друга или от чего-либо еще тем, что состоят из большего или меньшего количества материи. Таким образом, это просто грубый факт, а не следствие какой-то глубокомысленной теории, — то, что в человеке и в известных животных вот эта степень сложности еще не даст, а чуть большая уже позволит возникнуть душе. А поскольку мы не можем это объяснить, то мы и не можем сказать, будет ли какой-нибудь робот, созданный в лаборатории, обладать сознанием или нет. Кроме того, не может быть формулы, позволяющей вывести из нее, что из вот этого мозга получится моя душа, а из другого — ваша, а не наоборот.

В связи с этим невозможно объяснение корреляции души и мозга, невозможна теория, которая была бы достаточно проста, чтобы быть истинной с высокой вероятностью, возможен лишь длинный список необъяснимых каузальных связей. Мы могли бы обнаружить практически все такие связи, но не можем объяснить, почему они таковы.

Но разве не наука постоянно удивляет нас новыми открытиями? История научной мысли пестрит множеством «редукций» одних наук к другим, совершенно отличным от них, а также множеством «интеграций» явно несопоставимых наук в одно общее научное направление, своего рода сверхнауку. Термодинамика, имеющая дело с теплотой, была сведена к статистической механике, изучающей скорость больших групп частиц и их взаимодействия; под температурой газа стала подразумеваться средняя кинетическая энергия его молекул. Отдельные ветви науки об электричестве и магнетизме объединились в общее научное направление, изучающее электромагнетизм, а затем оптика была сведена к электромагнетизму, и свет стали понимать как электромагнитные волны. Как же могли быть достигнуты такие обширные объединения наук, если правилен мой аргумент относительно того, что не может быть простой (а значит, и высоко вероятной) сверхнауки, объясняющей связи между ментальными событиями и событиями в мозге?

Эти два случая принципиально отличаются друг от друга. Все прежние интеграции различных наук, оперирующих сущностями и свойствами качественно совершенно отличными друг от друга, были достигнуты благодаря утверждению, что на самом деле некоторые из этих сущностей и свойств были не тем, чем они казались. Было проведено различие между лежащими в основе (не наблюдаемыми непосредственно) физическими сущностями и свойствами, с одной стороны, и чувственно воспринимаемыми свойствами, являющимися их следствием, — с другой. Изначально термодинамика была связана с законами изменения температуры, а температура трактовалась как свойство, внутренне присущее объекту, которое можно ощутить, прикоснувшись к нему. Тепло, которое мы ощущаем, дотронувшись до горячего объекта, действительно, качественно отлично от скорости и взаимодействия частиц. Эта редукция [термодинамики] к статистической механике была достигнута благодаря проведенному различению между причинами тепла (движение мо-

лекул) и ощущением, которое это движение молекул вызывает в наблюдателе, а также благодаря утверждению, что движение молекул и есть на самом деле температура, а ощущение — это только результат воздействия температуры на наблюдателя. Если это так, то температура естественно относится к сфере статистической механики, поскольку молекулы — это частицы, и значит, сущности и свойства теперь уже не относятся к совершенно разным видам. А поскольку эти две науки теперь оперируют сущностями и свойствами одного и того же (измеримого) вида, то и редукция одной науки к другой становится практической перспективой. Однако эта редукция была достигнута ценой отделения ощущения тепла от его причины и единственного истолкования последней.

Все прочие «редукции» одной науки к другой и «интеграции» отдельных наук, имевшие дело с совершенно несопоставимыми свойствами, были достигнуты путем отрицания того, что доступные наблюдению свойства (такие, как «вторичные качества»: цвет, тепло, звук, вкус), с которыми имеет дело данная наука, вообще принадлежат к физическому миру. Это выталкивает их в сферу ментального. Но затем, когда вы сталкиваетесь лицом к лицу с проблемой ментальных событий самих по себе, вы не можете ее решить. Если вам надо объяснить ментальные события сами по себе, то вы не можете провести различия между ними и теми причинами, которые лежат в их основе, и дать единственное объяснение последним. Колоссальные успехи науки после объединения физики и химии были достигнуты за счет лишения физического мира цвета, вкуса и запаха и трактовки их в качестве чистых субъективных чувственных явлений, и это с очевидностью демонстрирует история науки, показывающая, что способом достижения интеграции различных наук служит пренебрежение к ментальному. Тот самый успех науки, которого она достигла в области мощной интеграции физики и химии, стал причиной устранения всякой возможности успеха в объединении мира сознания и физического мира.

Как мы поняли в 8 главе, дарвиновская теория эволюции посредством естественного отбора обеспечила рамки объяснения эволюции человеческого тела и тел животных, хотя это и не полное, и не завершенное объяснение, на мой взгляд. Но теория Дарвина с тем же успехом могла бы объяснить эволюцию и неодушевленных роботов.

Дарвинизм также не может нам ничего сказать о том, каким образом тело связано с сознанием, то есть с душой. Естественный отбор — это теория уничтожения, она объясняет, почему так много различных вариаций, возникших в ходе эволюции, было устранено: они не были приспособлены для выживания. Но она не объясняет само их возникновение. В случае физических вариаций (таких, как длина шеи у жирафа), несомненно, правильное объяснение будет дано на основе мутации (случайное химическое изменение), порождающей новый ген с теми свойствами, которые вызовут новую форму в соответствии с основными законами химии. Но наша проблема состоит в том, чтобы объяснить, почему некое физическое состояние вызывает и поддерживает существование души с такими ментальными свойствами, как убеждения, желания, намерения, мысли и ощущения, которые систематически каузально связаны с состояниями мозга. Дарвинизм нельзя использовать для разрешения этой проблемы.

Теория Дарвина, возможно, будет полезна для разрешения первой указанной проблемы и, безусловно, полезна в разрешении третьей проблемы, но ни одну из этих проблем нельзя смешивать с изначальной проблемой. Первая из дополнительных проблем представляет собой вопрос, почему сознание животных, однажды возникнув в истории эволюции, сохранилось. Возможно, дарвиновская теория в состоянии показать, что обладающие сознанием организмы имеют некоторое преимущество в борьбе за выживание перед теми организмами, которые не обладают сознанием, и чьи реакции на окружающую среду просто запрограммированы. Трудно сказать, так ли это, но возможно, в этом действительно есть преимущество.

Вторая дополнительная проблема — это тот вопрос, на который дарвинизм в состоянии дать ясный и, на мой взгляд, совершенно очевидный ответ. Вот что это за вопрос. Допустим, что существуют связи сознания и мозга и допустим, что организмы, обладающие ментальной жизнью, будут иметь преимущество в борьбе за выживание. Почему события в мозге, которые вызывают и вызываются ментальными событиями, связаны с другими событиями в теле и событиями вне тела именно тем способом, которым они связаны? Возьмем убеждения. Событие в мозге является причиной убеждения, что данный стол существует. Это событие в мозге вызвано нервным импульсом, идущим от глаза по зрительному нерву в тот момент, когда

лучи света, отражаясь от стола, формируют образ стола на сетчатке глаза. Но животное могло бы эволюционировать и в такое существо, у которого события в мозге, которые бы вызывали мысль о столе, вызвались бы совершенно иными событиями окружающего мира. Почему же утвердились именно эти связи между мозгом и окружающим миром? Ответ очевиден: с большей вероятностью выжить смогут животные, обладающие в целом истинными убеждениями. Ложные убеждения (например, относительно расположения пищи или хищников, или препятствий) приведут к быстрому уничтожению [их носителей] в борьбе за пищу или укрытие. Если вы уверены в том, что здесь нет данного стола, в то время как он есть, вы наткнетесь на него, и т. д. Те, в ком состояния мозга, вызывающие убеждения, связаны каузальными цепочками с внешним миром таким образом, что эти каузальные цепочки обычно активируются только в ситуации, которая является причиной того состояния мозга, которое, в свою очередь, вызывает убеждение в том, что эта ситуация существует, — именно они будут, как правило, поддерживать истинные убеждения о мире и вследствие этого с большей вероятностью выживут. А раз есть эволюционное преимущество в том случае, когда перцепционные убеждения связаны с внешним миром правильным образом, то и способы формирования новых убеждений на основе предыдущих истинных убеждений, обычно приводящие к новым истинным убеждениям, тоже будут эволюционным преимуществом. И почти невероятно, чтобы эти способы обладали указанным свойством в отсутствие существ, которые использовали бы правильные критерии их оценки. Мы получаем убеждения о мире, наблюдая его свойства, и затем, чтобы объяснить эти свойства, изобретаем теории, удовлетворяющие критерию вероятного истинного объяснения, который я рассматривал в 3 главе. Простейший случай применения этого критерия — простое обобщение. Наблюдая нескольких людей, заболевших после того, как они поели определенные ягоды (причем, питание и все обстоятельства каждого из них отличались от остальных в других отношениях, и ни один человек из тех, кто не ел эти ягоды, не заболел этой болезнью), мы выдвинем в качестве вероятного объяснения причины этой болезни поедание ягод, что дает нам право осуществить следующую экстраполяцию: «эти ягоды ядовитые». Высока вероятность того, что естественный отбор обеспечива-

ет выживание тех и только тех организмов, которые используют правильные критерии индуктивного умозаключения. Но для всего этого нужен мозг, который производит множество различных убеждений, разнообразно связанных с другими убеждениями, и затем уже природа отбирает те существа, в которые инкорпорированы правильные методы совершения умозаключений.

Сходным образом, если я имею желания, обусловленные событиями в мозге, то существуют эволюционные преимущества в том, что я обладаю некоторыми желаниями в определенных условиях, в отличие от других желаний в других условиях, например, чувство голода в тот момент, когда пища мне действительно нужна, а не в тот момент, когда на самом деле она мне не нужна. С тех же позиций можно рассмотреть вопрос о том, почему события в мозге, возникшие под воздействием намерений, порождают намеренные движения тела. Если в тот момент, когда я пытаюсь пошевелить ногой, вместо этого шевелится моя рука, хищники могут быстро настичь меня. Но это лишь правильное объяснение того, почему (при том, что намерения вызывают события в мозге) мозг связан нервами со всем остальным телом именно таким образом, и оно не объясняет, откуда вообще у нас возникает намерение двигаться и почему это намерение вызывает события в мозге, что представляет собой совершенно иную проблему. Я прихожу к выводу, что, видимо, объяснение появления совершенно новых и необычных свойств у животных и тем более у человека (их способности чувствовать, осуществлять выбор, а также разум, каузально связанные с телом) находится где-то очень далеко за рамками успешных научных объяснений.

АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Но при всем этом существуют устойчивые каузальные связи. Существуют каузальные связи (в обоих направлениях) между событиями в мозге определенного вида и ментальными событиями определенного вида, причем эти связи настолько детализированны и специфичны, что просто невозможно оставить их без объяснения, и при этом очень маловероятно, что возможно научное объяснение этих связей. Связи сознания и мозга также представляют собой «трудную проблему» для науки, их нельзя вывести из какой-то более

фундаментальной научной теории, их просто слишком много, и они слишком разнообразны, чтобы на их основе можно было сформулировать законы. И вот тут-то нам опять может пригодиться личностное объяснение: будучи всемогущим, Бог в состоянии установить связи всех душ с телами. Он может вызвать всё многообразие связей «событий-в-мозге» и «ментальных событий», которое существует. Он может это сделать, наделив молекулы, из которых создан мозг, способностью (силой) порождать в душе, с которой он связан, ментальные события, а также предрасположенностью выполнять намерения этой души (новые силы и предрасположенности не выводимы из простых сил и предрасположенностей, которые анализирует химия). Он может также сперва создать души и затем выбрать, к какому мозгу (а значит, и телу) какая душа должна быть присоединена в тот момент, когда события эмбрионального мозга требуют присоединения к нему души.

У Бога есть достаточные основания для создания душ и присоединения их к телам, ради блага (о котором я писал в 6 главе) существования человеческих свободных агентов, которым нужны тела для того, чтобы получать приятные ощущения, формировать по большей части истинные убеждения о мире и на основе этих убеждений — свои собственные цели, которые будут воздействовать на мир, изменяя его. Я показал, что есть высокая вероятность того, что Бог должен был бы создать такие существа. Их существование предполагает наличие устойчивых каузальных связей между ментальными событиями и событиями в теле. Допустим, что люди — это свободные агенты, и это предполагает наличие у них устойчивых каузальных связей между ментальными событиями и событиями в человеческом мозге. Мы не могли бы воздействовать на мир, если бы каждый раз при попытке пошевелить ногой происходило бы что-то другое, вызванное изменением в мозге, а значит и в теле: то движение руки, то чихание, и т. д. Точно так же, если мы в состоянии отличить один объект от другого, они должны по-разному выглядеть (ощущаться и т. д.), а значит, должна быть устойчивая каузальная связь между событиями в мозге, вызванными объектами каждого вида, и их ментальными визуальными впечатлениями. И если мы обладаем поразительной способностью к размножению, то должна быть устойчивая связь между половым актом, плодом, возникающим в результате

этого акта, и некоей душой или чем-то еще, связанным с этим плодом. У Бога есть основания установить эти связи. У Него может быть большее основание сделать одно состояние мозга причиной восприятия красного цвета, а другое — причиной восприятия синего, чем наоборот, но если нет определенной причины, по которой одна связь должна быть предпочтительнее другой, Бог может установить ту или иную связь с помощью «ментальной лотереи». У Него могут быть основания для того, чтобы соединить вот эту душу с этим конкретным телом, но опять же, если нет более предпочтительных оснований для соединения души с одним телом, чем с другим, Он может с помощью «ментальной лотереи» установить ту или иную связь, иными словами, сделать установление связей делом случая.

В таком случае, поскольку у нас есть все основания полагать, что невозможна научная теория, а значит и научные законы, описывающие связь между состояниями мозга и состояниями души, мы можем считать, что существующие между ними каузальные связи не имеют научного объяснения на основе свойств состояний мозга: они представляют собой дополнительные каузальные связи, независимые от научных законов, действующих в физическом мире. Ничто в физическом мире не свидетельствует о том, что существует хоть малейшая вероятность считать эти связи физическими. Пусть e — это существование души с ментальными состояниями, связанными с состояниями мозга таким способом, который мы можем анализировать; k — это посылки аргументов, изложенных в предыдущей главе, о том, что существует законосообразный физический мир того типа, который был описан в 8 главе, с законами и граничными условиями, настроенными на возникновение человеческого тела; наконец, пусть h — это, как и раньше, гипотеза теизма. Тогда вероятность $P(e|\neg h \& k)$ будет очень низкой. Но поскольку (это обсуждалось в 6 главе) у Бога есть более чем достаточные основания для создания человека и достаточные основания для создания животных, то вероятность $P(e|h \& k)$ будет средней. Поэтому аргумент от сознания является достаточным 3-индуктивным доказательством в пользу существования Бога.

Аргумент от сознания, который я сейчас представляю (надеюсь, достаточно точно) в своей строгой форме содержит то изумление, которое многие люди испытывают, когда, узнав о совокупности фи-

зических законов, управляющих такими неживыми материальными объектами, как электроны, протоны и фотоны, действующими в безграничном пространстве и бесконечном времени, они также узнают о чем-то совершенно ином, взаимодействующем с физическими объектами в очень ограниченном пространстве (каковым является человеческое тело) в очень ограниченном временном промежутке. То, что они чувствуют — это то, что находится вне совокупности физических законов и требует объяснения совершенно иного рода, объяснения на основе действия агента в некоторых отношениях сходного с человеческими агентами, чье существование нуждается в объяснении. И то, что они чувствуют — явный отпечаток божественного. Я уже доказал, что это чувство вполне оправданно³.

Для того чтобы человеческие свободные агенты могли заниматься наукой и метафизикой, во-первых, им нужна способность к формированию научных и метафизических понятий и, во-вторых, способность выдвигать научные и метафизические теории. При наличии всего этого у них появится выбор: они смогут либо выдвигать и проверять такие теории, либо нет. Познавать мир и использовать науку для улучшения условий человеческой жизни — это благо. Развитие науки и метафизики представляет собой общественную деятельность, и нет никакой необходимости в том, чтобы каждый обладал способностями ими заниматься, поскольку одни могут пользоваться результатами того, что создано в этих областях другими, и таким образом в незначительной степени проверять эти теории. Но для того, чтобы в этих областях был прогресс, нужны гении. Далее. Если все люди в состоянии почитать Бога, то они должны быть в состоянии и разрабатывать такие сложные понятия, как всемогущество, всеведение и т. д. В 6 главе я утверждаю, что высока вероятность того, что Бог должен создать человеческих свободных агентов, наделенных этими способностями. Итак, еще раз, если есть все основания полагать, что в случае существования Бога должны существовать и такие агенты, и если нет достаточных оснований для предположения, что они возникнут в случае несуществования Бога, то почему бы эволюции не остановиться на уровне обезьян? При условии, что люди возникли и начали эволюционировать, такое концептуальное развитие может дать им преимущество в борьбе за выживание. Но без специфиче-

ских биохимических изменений не произойдут и определенные мутации, обеспечивающие дальнейшее развитие. Нет никаких особых оснований полагать, что любое биохимическое изменение обеспечит нужные мутации без вмешательства Бога, у которого есть основания для создания биохимического базиса сознания.

АРГУМЕНТ ОТ МОРАЛЬНОЙ ИСТИНЫ

Моральное знание ограничено привязкой к тем же самым мыслящим существам, что и метафизическое знание. Многие теисты полагают, что с помощью морали Бог делает Себя понятным людям, поскольку голос совести — это голос Бога. Классический аргумент от морального сознания в пользу существования Бога мы находим у Канта, хотя сам он категорически отрицал то, что выдвинутая им концепция по сути может быть названа аргументом⁴, а также у авторов конца XIX – начала XX в., у которых, когда телеологические доказательства вышли из моды, он стал излюбленным аргументом.

Очень важно не смешивать два доказательства от морали. Первое представляет собой аргумент от факта существования моральных истин, а второе — аргумент от факта осознания человеком моральных истин. Начну с первого. В его посылах принимается без доказательств моральный объективизм, то есть то, что моральные суждения можно оценивать с точки зрения их истинности. Если моральных истин не существует, тогда не существует и фактов о мире, на которые этот аргумент опирался бы. Допустим, что моральные суждения представляют собой пропозиции с истинным значением, тогда возникает вопрос, будут ли истинные моральные суждения логически необходимыми или логически контингентными. Доказательство, согласно которому наилучшим объяснением существования морали является создавший ее Бог, должно предполагать, что множество моральных истин являются (логически) контингентными, поскольку феномен, существование которого описывает (логически) необходимое суждение, не требует объяснения. То, что все холостяки неженаты, или что если к двум прибавить два будет четыре — не нуждается в объяснении. Эти суждения являются необходимыми независимо от того, существует Бог или нет. Теперь очевидно, что если существуют мораль-

ные истины, то значительная их часть являются контингентными. Утверждение, что какое бы действие ни совершил Гитлер в 10 часов утра 3 декабря 1940 г., оно было плохим с моральной точки зрения, будет истинным только контингентно, поскольку вполне правомерно предположить, что Гитлер в этот момент времени мог совершить и хорошее действие. И утверждение, что дать нищему 10 фунтов — это хорошо, тоже контингентная истина, поскольку это зависит от того, потратит ли он деньги на наркотики, которые его убьют, или на пищу, которая спасет его от голодной смерти. И, похоже, что является ли убийство злом, также может зависеть от случайных (контингентных) обстоятельств — таких, как пытался ли кто-то вас убить или это был просто невинный прохожий. В целом действия можно различать просто по их пространственно-временным координатам или по описанию, которое позволяет определить их моральный статус. К тому же действия не могут быть обязательно либо правильными, либо неправильными. Они обязательно должны быть либо правильными, либо неправильными на основании их обладания определенными естественными свойствами (то есть такими свойствами, которые можно распознать безотносительно моральных понятий). А если действие можно описать в терминах естественных свойств, которыми оно обладает (на основе всего, из чего оно происходит и всех его результатов), тогда, если они неправильны, то и действие будет с необходимостью неправильным, а если они правильные, то и действие с необходимостью будет правильным. Поскольку, если одно действие является правильным, а другое представляется неправильным, тогда второе действие должно обладать какой-то естественной характеристикой, которой нет у первого действия, что и делает второе действие неправильным. Неправомерно утверждать, что *a* неправильно, и что ни одно естественное свойство *b* не отличается от *a*, но при этом *b* является правильным. Невозможен мир, который отличался бы от нашего мира только в том отношении, чтобы в нашем мире убийство считалось бы неправильным, а там — нет. Тогда этот мир должен был бы обладать какими-то естественными свойствами, благодаря которым убийство в этом мире стало бы правильным, например, убитые люди очень быстро оживали бы. Из этого следует, при допущении морального объективизма, что контингентные утверждения о том, что некоторые действия являются

правильными (или неправильными) зависят от контингентных истин о том, что данное действие обладает определенными естественными свойствами, и необходимых истин о том, что действия, обладающие этими свойствами, являются правильными (или неправильными, в зависимости от случая). Фундаментальные моральные принципы должны быть (логически) необходимыми⁵.

Итак, если основные моральные принципы необходимы, то существование того, что лежит в их основе, не может быть доказательством бытия Бога. Можно разрушить доказательство только от истинности некоторых или всех контингентных моральных истин (например, скорее от того факта, что неправильно сбрасывать атомные бомбы на Японию, чем от факта, что неправильно убивать людей, которые уже явно не оживут). Итак, очевидно, что некоторые моральные истины могут подтверждать (добавляя свою вероятность) существование Бога, только если вероятность выполнения этих моральных истин выше в случае существования Бога, чем в случае Его несуществования. Контингентные истины, что действия a, b, c, d являются обязательными (или правильными, или неправильными, в зависимости от случая), зависят от того, обладают ли a, b, c, d определенными естественными свойствами Q, R, S, T , логическая необходимость которых делает их обязательными (или какими-то еще). Таким образом, если существует доказательство бытия Бога от некоторых обязательных действий, то оно будет иметь приблизительно такую структуру: действия a, b, c, d являются обязательными; они не были бы обязательными, если бы не обладали свойствами Q, R, S, T ; вероятность того, что они обладают свойствами Q, R, S, T , выше в случае существования Бога, чем в обратном случае; следовательно, обязательность действий a, b, c, d подтверждает существование Бога⁶.

Самым убедительным примером действий, обязательность которых связана с существованием Бога, будут такие действия, как выполнение обещаний и правдивость, поскольку их обязательность нелегко обосновать утилитарно. Начав с [утверждения] обязательности таких действий, мы могли бы придумать кантовский аргумент в общих чертах примерно такой (хотя это и очень сильный аргумент в духе кантовской «Критики практического разума», сам Кант отрицал, что он предложил *доказательство* бытия Бога — см. мое примеч. 4 на с. 292):

Нужно обязательно всегда выполнять свои обещания. Однако действие является обязательным, если и только если оно приводит к улучшению мира, Кант называет это *summum bonum*. То, что выполнение обещаний приведет к *summum bonum*, более вероятно в случае существования Бога, чем в обратном случае (можно настаивать на том, что выполнение тайного обещания, данного умирающему человеку, будет бессмысленным, если не существует жизнь после смерти, в которой тот, кому дали это обещание, сможет убедиться, что оно было выполнено; причем, вероятность жизни после смерти выше в случае существования Бога, чем в обратном случае). Следовательно, обязательность выполнения обещаний подтверждает существование Бога.

Этот аргумент является достоверным (valid), но его первая и третья посылки весьма спорны. Одни не согласятся с первой посылкой — что нужно обязательно всегда выполнять обещания. Другие не согласятся с третьей посылкой (согласно которой более вероятно, что выполнение обещаний приведет к *summum bonum* в случае существования Бога, чем в обратном случае), поскольку они могли бы возразить, что само выполнение обещания как таковое вносит свой вклад в *summum bonum*, а дальнейшие последствия не имеют значения. Моралист телеологического толка, скорее всего, будет отвергать первую посылку и другие посылки, схожие с ней, а моралист деонтологического толка, скорее всего, не согласится с третьей посылкой и со всеми похожими на нее посылками. То, что относится к выдвинутому мною частному аргументу, весьма вероятно, подойдет и для сходных аргументов (например, если кто-нибудь в качестве первой посылки выдвинет утверждение, что ложь всегда вредна). Разумеется, и первая, и третья посылки могут быть истинными даже если большинство людей склонны отвергать ту или другую. Но для того чтобы вернуть этот аргумент на твердую почву, вам понадобится доказать, что первая и третья посылки истинны. Пока это не установлено, аргумент не будет достаточным аргументом (по той причине, что посылки не приняты спорящими сторонами). Перспектива потратить много времени в попытках расширить доказательство, изобретая достаточные аргументы в поддержку его посылок, не вызывает у меня оптимизма. Одна из причин этого состоит в том, что я не знаю, каким образом кто-либо, принимающий только одну из этих посылок

(либо первую, либо третью), посредством рационального убеждения придет к мысли принять и другую посылку, кроме как если он *еще до этого* не был убежден (с помощью другого доказательства) в существовании Бога. Вот по этой причине я и не усматриваю какой-либо силы в доказательстве бытия Бога от факта существования морали.

АРГУМЕНТ ОТ МОРАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Аргумент от знания человеком важнейших моральных истин сильно отличается от доказательства бытия Бога, выводимого из факта существования моральных истин.

Если человек должен совершать существенный выбор, то тем более он должен иметь представление о моральной добродетели и моральной испорченности (в моем смысле — о добродетели и испорченности как таковых). Люди должны быть в состоянии осознавать некоторые действия как благие и некоторые из них понимать как обязательные; а также осознавать некоторые действия как плохие и некоторые из них понимать как неправильные. Выше я утверждаю, что для того, чтобы вообще совершить какое-либо действие, агент должен рассматривать его как в некотором роде благое, и просто из того факта, что агент обладает намерением, следует, что у него имеются представления о том, какое действие будет благим, а какое — плохим. Но его понимание добродетели может быть крайне ограниченным. В качестве блага он может рассматривать просто само совершение действия (он может просто хотеть его сделать, не думая, почему) или же порождаемое им чувство удовольствия. Он может не иметь никакого понятия о различиях между тем, что он желает сделать, и тем, что (вообще) желательно (хорошо) делать, а потому у него нет представления о действии, которое было бы благим вследствие того, что оно делает людей счастливыми, продлевает их жизнь, выполняет обещанное, даже если он и не желает (не хочет) осуществлять это действие. Если Бог наделил нас возможностью существенного выбора, то Он должен быть уверен в том, что мы развиваем этот вид морального знания.

Но если Бог не существует, то какова вероятность, что телесные существа, обладающие сознанием (mental life), возникнут именно

на этой стадии? Если мутации генов порождают существа, обладающие естественной склонностью к альтруистичному поведению по отношению к другим таким же существам (хотя трудно вообразить конкретную причину, по которой биохимия животных была бы такова, чтобы эта мутация стала возможна), тогда мы приходим к старому доброму дарвиновскому объяснению их выживания⁷, поскольку сообщество существ, помогающих друг другу (защита других членов своего сообщества от хищников, распределение обязанностей таким образом, чтобы одни могли заботиться о детях, в то время как другие добывают пищу и т. д.), выживет с большей вероятностью, чем существа, не помогающие друг другу. Такие существа могут помогать друг другу спонтанно и естественным образом, как это делают многие стайные и стадные животные. Но оценка этих действий в качестве морально хороших (даже в том случае, когда у нас нет желания их совершать) выходит далеко за рамки просто альтруистичного поведения⁸. И трудно вообразить конкретную причину, в связи с которой любые механизмы взаимодействия сознания и тела, порождающие некие убеждения, должны были бы порождать моральные убеждения. Существам были бы нужны такие состояния мозга, которые обладали бы возможностью порождать моральные убеждения или способностью приобретать их, а значит, их гены должны были бы мутировать таким образом, чтобы эти мутации привели к возникновению данных состояний мозга, для чего требуются особые гены. Вот и получается, что до тех пор, пока Бог не наделит некие существа моральными убеждениями, которые составляли бы сущностные характеристики человеческих свободных агентов, нет никакой конкретной причины возникновения моральных убеждений. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что, насколько мы можем судить, существует множество видов животных, обладающих естественной склонностью помогать другим особям своего вида, но не имеющих при этом моральных убеждений: нет оснований предполагать, что львы или тигры обладают моральными убеждениями, или что они могут у них появиться. Тигр может хотеть (а потому считать хорошим) помочь другому конкретному тигру, попавшему в беду, но он не считает при этом, что нужно помогать, вопреки своему желанию, всем тиграм, попавшим в беду⁹. Однако, если бы Бог присоединил к какому-то мутировавшему гену какого-то обще-

ственного существа каузальную способность порождать моральные убеждения или способность приобретать их, тогда такие убеждения усилили бы любое преимущество естественного отбора, приобретенное путем естественной склонности к альтруистичному поведению, поскольку эти моральные убеждения подталкивали бы существа к альтруистичному поведению даже тогда, когда естественные побуждения к нему отсутствовали бы.

Несмотря на то что желание совершить некое действие, которое фактически является морально благим, не требует убеждения в том, что оно таковое, тем не менее для того, чтобы убедиться в том, что некое действие является морально благим, нужно желание, хотя бы небольшое, совершить это действие (я утверждаю это в 5 главе). Вы не смогли бы на самом деле убедиться в том, что помочь кому-то в беде — это моральное благо, до тех пор, пока у вас не возникло хотя бы минимальное желание помочь ему, и даже если у вас есть более сильные желания, свободный выбор между тем, что вы считаете благим, и тем, что вы считаете плохим, требует наличия более сильного желания сделать последнее. Если бы не было искушения, то есть сильного желания сделать нечто плохое, то не было бы и свободного выбора между добром и злом. Моральный выбор предполагает моральное знание и желание как хорошего, так и плохого. И разумеется, в мире нет недостатка возможных желаний: ни хороших, ни плохих. В нем есть естественная любовь родителей к ребенку, любовь мужчины к женщине, есть дружба, и всё это предполагает желание отвести беду и обеспечить счастье другим. Но в нашем мире существует и стремление превзойти остальных людей в славе и успехе, а также существует желание причинить боль и изувечить других.

Я утверждаю (подобно тому, что я утверждал относительно других вопросов, обсуждавшихся в 7 и 8 главах и ранее в этой главе), что вероятность возникновения морального знания во вселенной без Бога крайне мала, и вероятность эта будет становиться всё меньше и меньше, чем больше мы будем рассматривать феноменов, считая их *все* возникшими: например, не просто, что существует вселенная, но то, что она управляется простыми законами и т. д., и т. д., и в ней есть мыслящие существа, обладающие моральным знанием. Я также утверждал в 6 главе, что у Бога есть весомые

основания для создания мыслящих существ, обладающих моральным знанием (и другими характеристиками, которые еще нужно будет рассмотреть), а значит, и для создания всех тех явлений, необходимость существования которых обсуждалась выше. Причина, по которой Бог наделил людей моральным знанием, — это стремление дать им возможность свободного выбора между добром и злом. В предыдущих главах я вкратце говорю о том, что есть все основания полагать, что мы обладаем свободой выбора. Эти «весомые основания» существенно повышают вероятность того, что именно Бог создал вселенную, в которой существуют человеческие свободные агенты (так же как и условия, необходимые для их существования), и я оценил эту вероятность приблизительно как $1/2$. Из этой вероятности следует, что вероятность того, что Бог создаст каждое необходимое условие этого (физическая вселенная, управляемая законами природы, которые в совокупности с граничными условиями таковы, что приводят к возникновению человеческого тела, и эти человеческие тела становятся телами мыслящих существ, обладающих моральным знанием) будет гораздо выше, поскольку вероятность того, что Бог создаст человеческих свободных агентов, равна произведению вероятностей того, что Он создаст каждое из этих необходимых условий. Тогда как чем больше мы рассматриваем феноменов, тем меньше становится вероятность того, что они возникли во вселенной без Бога. Поэтому наличие морального знания обеспечивает еще одно достаточное 3-индуктивное доказательство бытия Бога.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 101.

² В данном разделе я даю очень краткое обоснование того, что ментальная жизнь состоит в реализации ментальных свойств в душе. Гораздо более пространную аргументацию я излагаю в 1–9 главах книги: *Swinburne R. The Evolution of the Soul* (Oxf., 1997), где я также рассматриваю весь спектр возможных возражений на нее.

³ Алвин Плантинга не так давно выдвинул «аргумент против эволюционного натурализма», некоторые пункты которого совпадают с моим аргументом от сознания. Я разбираю аргумент Плантинги в Дополнительном примечании 3.

⁴ См.: «Критика практического разума», Кн. 2, особенно гл. 2, разд. 5. Кант утверждал, что существование Бога — это «постулат чистого практического разума», т. е., что из существования Бога следует, что *summum bonum*, то совершенство вселенной, стремиться к которому предписывает нам моральный закон, — достижимо, а в противном случае оно бы не было достижимо. Поэтому, говорит он, то, что люди должны соблюдать моральный закон — вполне оправданное утверждение. Однако Кант решительно отрицал бы то, что оно представляет собой доказательство бытия Бога, поскольку он полагал, что обязанность соблюдать моральный закон никоим образом не может быть сформулирована как теоретическая истина. Мы просто чувствуем силу морального закона и пытаемся понять, как возможно его воздействие на нас. Но мне непонятно, как мы можем сознательно следовать моральному закону (а Кант утверждает, что это так), если мы не убеждены в том, что его положения истинны, например, что убивать плохо, а обещания нужно обязательно сдерживать. В связи с этим, по-видимому, Кант все-таки выдвигает доказательство существования Бога от факта существования непреложных моральных истин.

⁵ Более развернутую аргументацию этих положений см. в 11 главе «Когерентности теизма».

⁶ Этот аргумент можно изменять самыми различными способами, например, сделав переход (от утверждения того, что *a, b, c, d* являются обязательными к утверждению о том, что они обладают свойствами *Q, R, S, T*) лишь вероятностным, а следующий шаг — дедуктивным.

⁷ Как убедительно показали Эллиот Собер и Дэвид Слоан Уилсон в своей книге: *Sober E., Wilson D. S. Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*. Cambr., 1998. См. также разработку предложенной ими модели в статье Питера Гилденгюйса: *Gildenhuys P. The Evolution of Altruism: The Sober / Wilson Model // Philosophy of Science*, 2003, vol. 70, p. 27–48.

⁸ «Точно так же, как индивид может быть альтруистом, не следуя при этом моральным принципам, так и обратное вполне возможно» (*Sober E., Wilson D. S. Ibid.*, p. 239).

⁹ Именно поэтому я хотел бы отказаться от высказанного мною в предыдущих изданиях этой книги и других работах одобрения дарвиновского утверждения о том, что «любое животное, обладающее резко выраженными общественными инстинктами, ...неизбежно приобрело бы нравственное чувство или совесть, будь его умственные способности столько или почти столько развиты, как у человека» (*Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор*. М., 1896. С. 87). Для морального сознания необходимо, чтобы существо было в состоянии сопоставить свои желания с тем, что желательно, а также, полагая, иметь представление о желательном (всецело благом) как предполагающем благое в отношении других существ. Если оно обладает таким пониманием, то оно будет обладать и представлением о моральном благе и бу-

дет готово распространить свое понимание на различение морально благих вещей, например, благодаря своим другим «умственным способностям», оно сможет оценить помощь членам другой группы как благо, поскольку это действие по своей сути похоже на помощь членам своей группы, а последнее оно полагает морально благим действием. О естественном характере этого процесса см. мою книгу «Эволюция души» (гл. 11 и 12). Но теперь я считаю, чего не было раньше, что начальная стадия этого процесса требует приобретения нового понятия, возможно, в результате мутации генов.

ГЛАВА 10

АРГУМЕНТ ОТ БОЖЕСТВЕННОГО ПРОМЫСЛА

Если бы мы могли выбирать между намерением сделать добро и намерением сделать зло, но при этом наши намерения никак не влияли бы на происходящее, то мы жили бы в обманчивом мире. Благой Бог не стал бы подвергать нас такому серьезному обману. Точно так же Бог, желающий предоставить нам возможность существенного свободного выбора, дал бы нам реальный выбор, такой выбор, который позволяет что-то существенно изменить в самих себе и в мире. В 6 главе я утверждаю, что у Бога есть достаточные основания для создания человеческих свободных агентов, наделенных серьезной ответственностью за самих себя и за мир. В этой главе я постараюсь показать масштабы этой громадной ответственности, возложенной на людей.

Это доказательство от имеющейся у нас возможности осуществлять серьезные изменения я называю аргументом от божественного промысла. Мир, в котором мы находимся, в одном крайне важном отношении провиденциален (предопределен). Это доказательство повторяет важные идеи, высказанные многими мыслителями на протяжении двух или трех последних тысячелетий, но при этом я не знаю никого, кто собрал бы их воедино в форме строгого аргумента в пользу существования Бога. К тому же, возможность осуществлять серьезные изменения предполагает возникновение реального зла¹, а также возможность увеличения уже имеющегося зла, поэтому неизбежно возникает вопрос о том, прав ли был благой Бог, наделив нас этими возможностями, ввиду того зла, которое они за собой влекут. В этой главе я дам краткий очерк многих видов зла, необходимо возникающих в связи с нашими возможностями, а затем, в следующей главе, покажу, насколько они и некоторые другие виды зла (также с необходимостью возникающие) совместимы с благостью Бога.

ВОЗМОЖНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА ОБУСЛОВЛИВАТЬ СЕБЯ

Иметь возможность воздействовать на самих себя — выбирать, как им жить, выбирать возможность познания мира, иметь возможность сформировать свой характер — это большое благо для людей, которое я мог бы назвать «выбором судьбы».

Простое обладание телом (в том смысле, который я обозначил в 6 главе) предполагает наличие «машинного отделения», за сохранность которого мы несем ответственность. У нас есть возможность поддерживать его существование (обеспечивая пищей и питьем), доставлять ему удовольствие или боль посредством того, что мы делаем с ним, повышать или снижать его силы (посредством отдыха, упражнений и сна). Однако спектр этих возможностей становится гораздо шире, если мы живем в географически опасных районах, где пища ограничена, где обитают хищники, а другие люди соперничают с нами в праве обладания теми благами, обладать которыми стремимся мы сами.

Географические условия могут быть опасными: это реки и моря, в которых мы можем утонуть, скалы, с которых мы можем упасть, леса, в которых мы можем заблудиться, морозы, от которых мы можем погибнуть. Пища ограничена: съедобные растения растут только в определенных местах, животных, которые годятся в пищу, сперва нужно поймать. Там обитают хищники: первобытные люди должны были избегать тигров и змей. Наконец, другие люди также стремятся обладать пищей, питьем, кровом, семьей, и все они соперничают друг с другом. В этих условиях люди должны были научиться выживать и преуспевать, это стало затруднительно при возможности выбора целого спектра краткосрочных и долгосрочных действий. Люди должны были научиться охотиться на зверей, ловить рыбу, выращивать растения, а также изыскивать способы хранения пищи в разных природных условиях. Мы должны были научиться строить такие жилища, которые другим людям было бы слишком сложно разобрать на материалы для постройки своих собственных жилищ. И так далее. Бог, стремящийся возложить ответственность за наше благополучие на нас самих и желающий нам добра, имел все основания дать нам возможность выбора, при котором более достойные цели могли бы быть достигнуты ценой больших усилий и долгосрочных методов.

Но если бы человеческое тело возникло только в результате действия законов биохимии, тогда человек находился бы в гораздо более располагающих к лени (благоприятных) условиях. Все реки могли бы быть мелкими, скалы могли бы вовсе не существовать, пища была бы обильная, не было бы хищников, охотящихся на человека, жилищ хватало бы на всех людей, и у всех было бы такое количество детей, чтобы между людьми не было соперничества за жилье и другие блага.

Если бы у людей была возможность существенного выбора изучать им или не изучать самые разные вещи, связанные с их выживанием и преуспеванием в трудных и опасных условиях, то они начали бы их игнорировать. Если бы они вообще не могли выжить до тех пор, пока не приобретут эти знания, тогда у них должны были бы быть естественные желания и отвращение, управляющие ими. Разумеется, природа всё это обеспечила. Существует естественная потребность в пище, питье, сне, сексуальных отношениях, что обеспечивает наше выживание еще до того, как мы узнали последствия того, [что произойдет в случае] будем мы есть или нет, будем ли мы регулярно спать или станем вообще обходиться без сна и так далее. Существует также и естественное отвращение (*aversion*) к темноте, к высоте. Есть также полезные с биологической точки зрения болевые ощущения, которые мы испытываем, дотрагиваясь до горячей или острой поверхности, и которые инстинктивно побуждают нас так больше не делать. Но уже после того, как мы узнаем, каким образом устроен мир, у нас появляется возможность выбора: рисковать ли, в одиночку прогуливаясь в темноте или по горной тропе, или же избежать опасности.

В 8 и 9 главах я уже обратил внимание на две важнейшие характеристики нашего мира, которые позволяют нам обнаруживать результаты наших действий: закономерности в поведении вещей, а также наше приобретение знаний об этих закономерностях и использование тех умозаклучений, сделанных на их основе, которые оказались успешными, а значит (при условии естественного отбора) и сохранились для человечества. Очень маловероятно, чтобы наши умозаклучения были успешными, если бы мы не использовали правильные критерии для определения того, что чему является свидетельством. В 9 главе я отмечал, что для занятия наукой необходимы

специфические виды умственных способностей. Но есть также две специфические характеристики вселенной, делающие эту задачу выполнимой. О первой характеристике я пишу в 8 главе: это то, что феноменальные законы, на которые мы естественным образом полагаемся, и знание о которых мы естественным образом получаем с помощью простого обобщения, зависят от фундаментальных законов. Благодаря этой характеристике занятия наукой становятся не просто обнаружением связей между наблюдаемыми явлениями, но предполагают выдвижение и проверку фундаментальных теорий. В связи с этим и для отдельного человека, и для общества в целом вопрос о том, стоит ли развивать фундаментальную науку, становится крайне важным, когда речь идет об использовании времени, энергии, денег. Вторая характеристика — это то, что человеческий интеллект не смог бы открыть эти фундаментальные законы, если бы они не предполагали возможность создания инструментов, позволяющих исследовать как мельчайшие, так и чрезвычайно удаленные феномены. Для того чтобы заниматься наукой, нам нужны микроскопы и телескопы: до тех пор, пока свет (или другое электромагнитное излучение) не преломлен или не отражен различными материалами (например, стеклом), природа не откроет свои тайны. Как только фундаментальные законы открыты, у нас появляется возможность выбора: создать атомную бомбу или послать ракету на Луну, или найти средство от рака, или вообще не делать ничего из этого. Благой Бог постарается дать людям целый спектр возможностей для выбора. Однако, за исключением Бога, нет никакой конкретной причины надеяться, что такой выбор должен быть нам предоставлен.

Еще один в высшей степени важный выбор — это возможность постепенно изменить чей-либо нрав: если мы в настоящий момент не способны совершить какие-то героические поступки, то сделать так, чтобы в конце концов они стали для нас естественными, или, наоборот, постепенно отстраниться от морали, избрав независимость от моральных предписаний. Человек может формировать свой характер в соответствии со случайной врожденной чертой, которая ему свойственна: это будет хорошим действием, если преодоление трудности облегчит совершение хорошего в следующий раз, и это будет плохим действием, если каждый раз сопротивляться тому, к чему есть естественная склонность, будет не слишком трудно. Каждый выбор

в пользу добра или зла чуть-чуть меняет набор возможных для нас действий: постоянный хороший выбор может сделать героические действия вполне реальной возможностью, хотя раньше они не были чем-то обычным — постоянные плохие действия встраивают действительно злые поступки в спектр психологических возможностей. Таким образом, люди могут формировать свой характер. В мире без Бога нет никаких оснований полагать, что даже если существа обладают моральным выбором, этот выбор будет указанным образом влиять на характер. Продемонстрировать храбрость после того, как вы уже продемонстрировали ее бесчисленное количество раз в прошлом, так же трудно, как если бы вы никогда раньше этого не делали. Кроме того, Бог, желая предоставить нам действительно существенный выбор, предоставил бы нам такой выбор, который влиял бы на наш характер в сторону добра или зла. Но я полагаю, что Он бы сделал это таким образом, чтобы наши характеры формировались только постепенно, с помощью множества выборов, выражающих неизменную тенденцию, а не просто путем внезапного побуждения стать (или позволить себе стать) личностью определенного рода. Всё это, разумеется, присутствует в нашей вселенной.

ВОЗМОЖНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА ОБУСЛОВЛИВАТЬ ДРУГИХ

До сих пор я говорил об индивидуальных агентах и о желательности (*desirability*) для них самим управлять своей судьбой. Каждого из них я рассматривал как Робинзона Крузо, живущего на своем собственном острове. Но, разумеется, в нашем мире всё обстоит иначе. Люди зависят друг от друга в огромной степени. Само рождение человека требует совместных действий мужчины и женщины. Когда общество организовано таким образом, что в нем существует разделение труда (один работает плотником, другой — каменщик, третий — гончар, четвертый — фермер и т. д.), приемлемой нормой жизни будет достижение того, что было бы трудно или невозможно достичь поодиночке. Безусловно, создание самолетов, циклотронов, радиотелескопов, полеты на Луну были бы совершенно невозможны без кооперации. У Бога есть причина создать мир, в котором материальные блага могут быть созданы только посредством кооперации, поскольку кооперирование для чего-то стоящего — это хорошо,

а также хорошо, что мы имеем возможность кооперироваться, когда это имеет смысл. Наш мир именно таков.

Всё до сих пор сказанное мною предполагает, что хорошо, что мир может быть таков, что в нем *A* способен принести пользу *B*, а *B* в свою очередь может принести пользу *A*, если они согласны работать вместе. Однако в таком мире помощь другим всегда будет вознаграждена. И значит взаимная зависимость будет расти. Представим, например, ситуацию, когда *A* может приносить пользу *B*, но *B* не в состоянии вознаградить за это *A*, хотя он может принести пользу *C*. Будет ли мир, в котором существует возможность безвозмездной помощи, хорошим? Разумеется, да, поскольку для меня возможность оказать вам помощь, дать вам что-либо или что-то для вас сделать — великое благо. Подумайте, как было бы ужасно, если бы мы не имели возможности никому принести пользу! Если же Бог творит мир, в котором мы можем безвозмездно помогать другим, то это мир, в котором мы можем участвовать в творении на тех же самых (безвозмездных) основаниях, что и Он сам. Мир изобилует возможностями такого дарения. Очевидным примером являются отношения родителей и детей. В младенчестве и детстве человек очень сильно зависит от родителей, а также других людей, включая врачей и учителей, в том, что касается его жизни и здоровья, познания мира и развития характера. По мере того, как родители и дети становятся старше, родители могут стать зависимы от своих детей. Однако родители могут умереть раньше, чем им потребуется помощь своих детей. К тому же наши дети, в свою очередь, могут обеспечить жизнь своих собственных детей. Особенно хорошо, что существует возможность помогать и проявлять внимание по отношению к другим, когда эти другие особенно в этом нуждаются. Для любого существа счастливая возможность позаботиться о немощном, помочь больному, поговорить с одиноким.

Это великое благо, что агенты не просто вынуждены кооперироваться друг с другом и зависеть друг от друга, но что они должны делать это с радостью и даже более того — получать удовольствие от сотрудничества друг с другом, от оказания помощи другим, от простого дружеского общения. Еще раз. Наш мир изобилует возможностями такого рода удовольствий. В самом деле, создания нашего мира имеют самые разнообразные потребности в сотрудничестве,

общении, служении другим, а также существует множество удовольствий, связанных с удовлетворением этих потребностей. Существует потребность в родителях, в детях, в близких друзьях, в приятелях, в случайных знакомых, в коллегах, с которыми мы работаем над совместными проектами. Наш мир таков, что сотрудничество, товарищество и партнерство самого разного рода полезны, дарят наслаждение и желательны сами по себе. Также является благом то, что в нашем мире существует возможность разного рода взаимодействия между многими людьми разных поколений, что позволяет человечеству накапливать знания и расширять сферы своего влияния. Взаимодействие в области познания может простирается во времени: иногда поколения исследователей (главным образом, ученых) помогают друг другу продвигать науку и вполне сознательно работают, стремясь внести свой вклад в общий корпус научного знания. Помимо этого, похоже, люди только сейчас начинают осваивать возможность кооперации с долгосрочными практическими результатами. Планирование городов, численности населения, количества школ для того, чтобы обеспечить благосостояние людей на многие десятилетия вперед — это то, чему политики лишь в последнее время стали уделять много внимания. Но по мере роста научного знания и связанных с ним возможностей соответственно резко возрастает и возможность такого планирования.

Итак, возможность помогать друг другу является для людей благом, но является ли также благом их возможность вредить друг другу? В 6 главе я предполагаю, что да. У Бога есть способность помогать или наносить ущерб. Если агентам дана возможность участвовать в делах Бога, они должны иметь такую же способность (хотя и в гораздо меньшей степени). В мире, где агенты могли бы помогать друг другу, но не могли бы вредить, они бы несли лишь очень небольшую ответственность друг за друга. Если моя ответственность за вас ограничена лишь тем, дам ли я вам видеокамеру или нет, но при этом я не в состоянии сделать вас несчастным, остановить ваше развитие, прекратить ваше образование, тогда я не несу за вас большую ответственность. В таком случае ваше благополучие не будет существенно зависеть от меня. У Бога есть основания для того, чтобы выйти за эти рамки. Если бы Бог дал людям возможность лишь такой ограниченной ответственности, Он бы не дал много. В таком

случае Он уподобился бы отцу, который попросил своего старшего сына присматривать за младшим, добавив при этом, что он будет постоянно следить за каждым движением старшего сына и сразу же вмешается, как только тот сделает что-то не так. Старший сын может справедливо возразить на это, что, хотя он и счастлив разделить с отцом воспитательную работу, он будет выполнять ее только в том случае, если отец предоставит ему возможность самому решать, как это делать. Добрый Бог, подобно доброму отцу, предоставит такую ответственность. Для того чтобы позволить Своим созданиям полноценно участвовать в творении, Он предоставит им возможность портить, уродовать и пытаться сорвать божественный план. Разумеется, в нашем мире существа несут огромную ответственность друг за друга. Я могу не только помогать, но и вредить моим детям. Например, я могу причинить им физическую боль, но есть и гораздо более существенные способы причинить им ущерб. Я могу лишить их нормальной пищи, лишить возможности играть, более того — лишить их любви. Если Бог создал меня, то значит Он дал мне возможность лишить их того, в чем они крайне нуждаются.

Агент *В* может существенно зависеть от агента *А*, если от него зависит рост его свободы, возможностей и знания; и если *А* должен нести высокую ответственность за *В*, то он будет нести именно этот вид ответственности. Это позволит *А* препятствовать тому, чтобы свобода и возможности *В* росли, позволит дать ему ложные убеждения вместо знаний, затормозить его развитие в целом. Выше я писал о возможности человека либо совершенствовать свой характер, либо позволить ему деградировать путем расширения спектра естественных для него действий либо в сторону добра, либо в сторону зла. Но в этом процессе формирования характера мы можем влиять друг на друга как в сторону добра, так и в сторону зла, в частности, у нас есть возможность влиять на наших друзей, соседей, семью и более всего — на наших детей. Мы можем объяснить детям, какие поступки являются хорошими, и поощрять их к совершению добрых дел словом и личным примером, подкрепляя и усиливая всё это своей явной любовью к ним. Или же мы можем не заботиться об их благе, лгать им, быть с ними жестокими, что в итоге подтолкнет их вести себя точно так же и по отношению к нам самим, и по отношению к другим людям. Влияние, которое мы можем оказывать на наших

детей, пугающе огромно, но, слава Богу, не всеобъемлюще. Помимо влияния со стороны родителей, дети подвержены и другим влияниям, а также они обладают некоторой степенью свободы для того, чтобы противостоять различным влияниям.

Очевидно, что Бог может предоставить агентам возможность вредить или помогать друг другу, создав мир, подверженный упадку и разрушению. Жизнь телесных агентов могла бы быть такова, что они бы процветали, ничего не делая для того, чтобы жить в свое удовольствие либо вечно, либо до внезапной смерти. Однако на самом деле наши тела подвержены болезням и несчастным случаям, мы вынуждены постоянно оберегать их от всего плохого, что с ними может произойти. Мы также вынуждены выпалывать сорняки, чтобы добывать себе пищу, ремонтировать наши дома, когда они ветшают, чинить машины и устройства, когда они ломаются. В связи с этим у нас есть три возможности использования наших знаний о мире и, в частности, тех закономерностей, с которыми связано всё плохое. Мы можем умышленно использовать их для причинения вреда, мы можем активно препятствовать их действию, или же мы можем вообще ничего не делать, что в конце концов тоже приведет к плохим последствиям, но не таким большим, как в случае, когда мы умышленно используем эти закономерности для причинения вреда. Если мы знаем, что в какой-то реке опасно плавать, мы можем либо остановить людей, собирающихся в ней плавать, либо предложить нашим врагам поплавать в ней, либо вообще ничего не делать, благодаря чему сохранится возможность того, что какое-то количество людей в этой реке утонет. Этот большой набор возможностей в подверженном разрушению мире позволяет нам делать зло либо умышленно, либо по небрежности. Всегда существует искушение быть небрежным, поскольку все мы в конечном счете испытываем сильное желание ничего не делать — лень. Причинить вред по небрежности не так плохо, как сделать это умышленно, и потому мы можем совершать зло способами различной значимости. Возможность выбора использовать или не использовать естественные процессы для [совершения] добра или зла возникает, когда мы узнаём о существовании этих процессов и каким образом многие из них порождают вредные последствия. Другие процессы нам еще неизвестны, и, опять же, мы стоим перед серьезной альтернативой: тратить время и средства,

пытаясь познать эти процессы, или не делать этого. Наш мир таков, что страдания, которые испытывает *A*, дают повод для того, чтобы *B* вместе с *C* на средства, выделенные *D*, проводил исследования, которые могли бы привести к обнаружению причины этих страданий, что позволило бы *E* создать лекарство на деньги, выделенные для этого *F*.

Наши действия, направленные на помощь окружающим, усиливаются желанием их благополучия, о чем я писал выше. Но в этом желании есть один момент: оно не всегда возникает с нужной силой в соответствующих обстоятельствах, поэтому иногда у людей появляется возможность осуществить над собой героическое усилие для того, чтобы совершить добрый поступок, при том что естественная склонность подталкивает их к этому лишь незначительно. С помощью такого поступка человек может, в частности, выявить свою полную приверженность добру. К тому же, если желания не являются автоматическими, их можно либо развивать, либо подавлять, а это дает агентам дополнительную возможность формировать свой характер и тем самым влиять на окружающих. Разумеется, в нашем мире такой контроль возможен. Любовь, возникающая естественным образом в определенных обстоятельствах, можно развивать, а можно подавлять. Мы можем развивать любовь к ребенку, делая что-то для этого, или можем подавлять влечение к женщине, избегая ее и общаясь с другими женщинами (конечно, такие методы не всегда безусловно эффективны, но часто они работают: у нас есть возможность ограниченного контроля над такими желаниями). Желание добиться каких-то определенных результатов может быть осуществлено посредством более общих чувств — привязанности и сопереживания. И точно так же, как мы можем развивать добрые чувства, у нас есть возможность развивать и плохие чувства, возникающие в нас сами по себе, такие, как зависть и ревность. Они являют собой еще одну грань наших плохих желаний — искушения, но они необходимы для моральных существ.

Вследствие возможностей причинить вред, которыми обладают другие в отношении нас (наравне с другими причинами, о которых я скажу в следующей главе), с нами обязательно может случиться что-то плохое. Наши планы могут провалиться, любимый может покинуть нас благодаря каким-то обстоятельствам или из-за какого-то

другого агента. Каким образом Бог устроил наши реакции на несчастье? Он мог бы, конечно, заставить нас сразу же переключать свое сознание на другие вещи, заставить нас не переживать по поводу несчастий. Но, разумеется, лучшим будет тот мир, в котором агенты отдают должное неудачам и несчастьям, в котором они переживают из-за провала своих начинаний, страдают из-за смерти ребенка, гnevаются на изменившую жену и так далее. Такие эмоции заставляют нас страдать и мучиться, но, испытывая уместные чувства, человек демонстрирует свое уважение и к себе, и к другим. Тот, кто не скорбит об умершем ребенке и не переживает из-за измены жены, вполне справедливо будет назван бесчувственным, поскольку он не отдает должное чувствам других, не демонстрирует своими переживаниями, как высоко он их ценит, а значит, отказывает им в их подлинной ценности, поскольку их подлинная оценка предполагает должную эмоциональную реакцию на их несчастье. Лишь в том мире, в котором люди сопереживают несчастьям друзей, любовь имеет свое подлинное значение. Еще раз. Богу не обязательно делать переживание таких эмоций неизбежным. Хорошо, если у нас есть возможность развивать или подавлять их. Другие эмоции, занимающие свое подобающее место — это чувство сожаления и раскаяния, связанные с совершаемыми нами дурными поступками, и в отношении этих эмоций также можно сказать, что хорошо, что агенты имеют возможность развивать или подавлять их.

На нескольких последних страницах я утверждал, что у Бога есть основания для создания мира, в котором агенты имеют возможность помогать или вредить друг другу. Существует множество различных возможных миров в соответствии с масштабом времени и типом взаимной зависимости, характерных для них. Давайте сперва представим возможный мир, который я буду называть Мир-1. Он будет содержать неизменное множество бессмертных свободных человеческих агентов. Этот мир и его обитатели будут несовершенны, в нем будут случаться беды, но этот мир будет способен к совершенствованию путем кооперации агентов в рамках некоего промежутка времени. Под «способным к совершенствованию миром» я подразумеваю такой мир, в котором все беды могут быть устранены и сам мир может достичь настолько прекрасного состояния, а общество — такого состояния счастья, что никакие дальнейшие

усилия агентов уже не сделают его лучше. И остаток вечности им нужно будет посвятить лишь тому, чтобы просто сохранить его таким, какой он есть. У Бога могут быть основания для создания такого мира: счастье агентов — это благо, и в таком мире каждый из них, потерпев немного, смог бы достичь его. Проблема подобного мира состоит в том, что после определенного промежутка времени от агентов невозможно было бы потребовать что-либо сделать. И хотя они всегда могли бы баловаться с миром, в результате этого мир не стал бы лучше (поскольку вся их первоначальная работа уже была бы завершена), и, достигнув большего знания о мире, агенты поняли бы это. В связи с этим, на мой взгляд, у Бога есть большие основания создать возможный мир, который я буду называть Мир-II. Он также будет содержать неизменное множество бессмертных свободных человеческих агентов, но на сей раз их будет бесконечное число и их возможность воздействовать друг на друга и на мир не будет ограничена. Этот мир будет содержать в себе возможность для бесконечного совершенствования и самого мира, и агентов — возможность бесконечно увеличивать познание и свободу, и для всего этого в Мире-II потребуются бесконечное время. Однако уже в самом описании Мира-II имплицитно содержится одна вещь, которая будет недоступна агентам — они не смогут рождать новых агентов и выращивать их с самого рождения. Очевидно, что способность рождать новых агентов — это благо. В возможном мире, который я назову Мир-III, количество бессмертных агентов снизится благодаря действиям их самих. Если у Бога есть основания для создания Мира-II, то у Него *a fortiori* есть основания создать Мир-III.

Рождение — это прекрасно, но что мы скажем о смерти? Есть ли у Бога основания создать мир, в котором будет существовать смерть — либо естественная, либо насильственная, в результате действий других агентов? Я убежден, что у Бога есть целый ряд оснований создать смертных агентов. Во-первых, если все агенты бессмертны, есть определенный вид плохих действий (качественно отличный от остальных плохих действий), который им недоступен ни в отношении себя, ни в отношении других: они не могут прекратить существование. Как бы сильно я ни ненавидел вас или себя, я не могу избавиться ни от вас, ни от себя. И в этом важнейшем отношении человеческие свободные агенты не причастны

творческому могуществу Бога. Отказывая им в этой способности, Бог отказывает Своим созданиям в доверии в важнейшем вопросе. Позволить человеку обладать оружием всегда означает глубочайшее доверие к нему. Во-вторых, мир без смерти представляет собой мир, лишенный возможности высокого самопожертвования и отваги перед лицом самой страшной катастрофы. Самая высокая жертва — это принесение в жертву самого себя, а это невозможно в мире без смерти (*Нет большей любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* — Ин 15:13). Высшая форма благородства становится невозможной, равно как и твердость духа и терпение перед лицом смерти. Поскольку в мире, лишенном смерти, выбор всегда будет предполагать продолжение жизни, а также то, что тебя всегда спасут от любой беды, — становится невозможным абсолютное несчастье, перед лицом которого можно проявить твердость духа и выдержку. В-третьих, мир, который содержит возможность естественной смерти, будет миром, в котором агенты очень серьезно относятся к тому, что они делают, поскольку их действия необратимы. Если я все свои семьдесят лет потратил на то, чтобы причинять вред, у меня уже не останется времени на то, чтобы это исправить. Если же я живу вечно, тогда, сколько бы я ни вредил, у меня всегда есть возможность исправить это. И это благо, что действия людей имеют значение и что их действия значат больше, если им доступно лишь ограниченное время для того, чтобы их исправить. В-четвертых, мир, в котором было бы возможно рождение, но невозможна естественная смерть, был бы миром, в котором молодые люди никогда не получили бы свободу действий. Они вечно пребывали бы под гнетом опыта и под влиянием возраста старшего поколения.

Однако главное достоинство смерти, на мой взгляд, заключается в следующем размышлении, которое отчасти противоречит моему второму доводу [в пользу смерти]. Выше я писал о том, что возможность агентов причинять друг другу вред — это великое благо. Только те, кто могут это делать, действительно обладают существенными возможностями. К тому же, ради того, кто будет претерпевать страдания, должны существовать ограничения возможности одного агента причинять страдания другому. Для чрезвычайно могущественного существа было бы неправильно с моральной точки зрения (и я убежден, что мы все так считаем) дать *неограниченную* возможность

агентам причинять вред друг другу. Способность агентов к убийству представляет собой возможность качественно отличную от других возможностей. Например, она сильно отличается от возможности причинять бесконечные страдания. Аналогия с родителем ясно показывает, что дать возможность причинения бесконечных страданий было бы неправильно с моральной точки зрения. Родитель, уверенный в том, что его старший сын должен нести ответственность, может дать ему возможность делать что-то хорошее или плохое в отношении младшего сына. Но добрый родитель будет постоянно вмешиваться, если младший сын будет слишком сильно страдать — ради самого младшего сына. Бог, который не введет ограничение на количество страдания, которое может испытывать Его создание (по любой благой причине, в том числе ради повышения ответственности агентов), уже не будет благим. Необходимо ограничить интенсивность и продолжительность страданий. Смерть, наступившая после нескольких лет страданий, естественным образом ограничивает период страданий. И здесь находится предел власти одного агента над другим, поскольку смерть забирает агентов из общества взаимной зависимости, в котором каждый из них играет свою роль, и это является благом. Правда, Бог мог бы ограничить во времени страдания, которые агенты в состоянии причинять друг другу, не забирая их при этом из общества. Но это вовлекло бы их в такие взаимные отношения, при которых каждый из них был бы освобожден от ответственности за другого, — точно такой же процесс, как описанное выше лишение их возможности делать существенный выбор.

Я прихожу к заключению, что у Бога есть основания создать мир, который я буду называть Мир-IV. В Мире-IV агенты рождаются и умирают, на протяжении своей жизни они могут рождать детей, что отчасти связано с их собственным выбором, отчасти — с выбором других агентов. Они могут что-то менять в мире, но существует предел их возможности вторжения в мир, и каждое новое поколение может лишь немного развить или задержать в развитии свое благополучие. Агенты могут делать друг друга счастливыми или несчастными, а также могут повышать или снижать друг у друга силы, знания и свободу. Тем самым они могут влиять на благополучие и нравственность поколений, удаленных от них во времени. Очевидно, что наш мир — это Мир-IV. И у Бога есть основания создать такой мир.

В этом мире для агентов существует возможность вредить друг другу на протяжении нескольких поколений до тех пор, пока они не спустятся в самый низ лестницы, ведущей к божественности. Многие, а может быть и все, крупные моральные катастрофы последних столетий — геноцид, масштабное рабовладение, такое как ГУЛаг, работорговля, холокост — не являются исключительно результатами вредоносных решений отдельных современных правителей. Они представляют собой итог бесконечного числа действий отдельных членов различных групп людей против членов других групп, и эти действия создали условия, в которых правители смогли заставить одних участвовать в осуществлении огромного зла, а других — не замечать эти преступления.

Однако в Мире-IV существует также возможность постепенного восхождения человека по эволюционной лестнице, возможность развития его моральных и религиозных знаний, возможность каждого поколения передать следующему какую-то новую частицу этого знания. Человек может совершенствоваться в понимании моральных истин и в применении их для того, чтобы уберечься от небольших несчастий; он может совершенствовать свою восприимчивость к красоте и совершенствоваться в создании и оценке произведений искусства; он может приобретать научные знания и навыки их использования для улучшения условий жизни человека, а также для исследования и осмысления вселенной. С учетом всего этого, как я утверждаю в 6 главе, можно ожидать, что Бог создаст человеческих свободных агентов, обладающих высокой степенью свободы и ответственности, и подверженных ограниченному ущербу (то есть позитивному злу), который они в состоянии причинять друг другу. Существует некоторая вероятность того, что Бог создаст Мир-IV, содержащий естественную смерть всего, и свободных агентов, способных причинять смерть. Однако такой мир с очевидностью является неудовлетворительным в одном существенном отношении: а именно, в том, что он способен к процветанию и счастью, которые обрываются слишком скоро, лишая нас и будущего опыта, и возможности выбора. У Бога есть основания вмешаться в этот процесс, сохранив существование некоторых агентов в другой части мира, если они уже прекратили свое существование в нашей части мира (и христианская, и другие формы

теизма утверждают, что Бог поступает именно так). Но если мир, содержащий в себе смерть, сохраняет свое преимущество, то явная взаимная зависимость в таком мире должна прекратиться после некоего конечного промежутка времени (границы которого будут связаны с пределами страданий, допустимыми в нем), и будущее существование не должно никоим образом быть заранее достоверно известно агентам (иначе в нашей части мира не было бы возможности важнейшего выбора). Если бы Бог таким способом вмешался, то наша часть этого мира стала бы для его обитателей выглядеть больше всего похожей на Мир-IV.

ПОЛОЖЕНИЕ ЖИВОТНЫХ

До сих пор эта глава была посвящена тому, какие у Бога есть основания для того, чтобы создать человеческих свободных агентов тем или иным образом в тех или иных условиях. Однако в 6 главе я предполагаю, что у Бога также есть основания для создания не очень развитых мыслящих существ со смешанным даром морального знания и свободной воли, иными словами — высших животных. Я предположил, что это благо — то, что должны быть существа, способные научиться тому, что для них хорошо и что плохо, и способные стремиться к хорошему и избегать плохого, а также посредством этого радоваться миру и получать приятные ощущения. Итоги этой главы относительно оснований Бога для создания людей, устроенных именно таким образом и для помещения их именно в такие условия, имеют лишь косвенное отношение к высшим животным. В связи с нехваткой у них свободной воли и морального знания у Бога есть основания наделить их меньшей ответственностью, а значит и меньшими возможностями и способностями к познанию, чем людей, поскольку важнейшая причина возложить огромную ответственность на людей (и наряду с этим дать им силу и возможность познать, каким образом можно причинить огромный ущерб) состоит в том, что они не были предопределены в своем выборе, а напротив, были независимы, выбирая, каким образом они будут воздействовать на мир — в пользу добра или в пользу зла, в значительной степени сознавая последствия возможного выбора. Поскольку животные обладают меньшей свободой воли, они и не должны обладать такой же

возможностью причинять вред, какой обладает человек, и мы видим, что в нашем мире животным не свойственна такая возможность. Животные могут ранить и убивать других животных, но они не станут осуществлять геноцид, не развяжут атомную войну, не будут лже-свидетельствовать в суде или нарушать важные обязательства, не станут подолгу несправедливо держать в заточении своих ближних или подвергать их изощренным пыткам и оскорблениям. Однако есть основания для того, чтобы предоставить животным ограниченную возможность причинять вред, я буду обсуждать эти основания в следующей главе. Одно из них заключается в том, что эта возможность позволяет им [животным] использовать другое качество более высокого порядка. Другое основание состоит в том, что эта возможность дает другим животным и людям знание о том, как избежать вреда. В следующей главе я буду утверждать, что приобрести такое знание можно только путем умозаключения (*rational inference*) и размышления относительно того, каким образом можно было бы избежать ущерба в тех обстоятельствах, в которых он возник. Вооруженные этим знанием, и только им одним, животные в состоянии делать множество вещей, относительно которых в этой главе мы пришли к выводу, что иметь возможность их совершать — это благо: защищать себя, свое потомство, а возможно, и других представителей своего вида от вреда. Когда газель видит, как тигры убивают других газелей, это дает ей знание того, как лучше использовать свои возможности — и ради собственного благополучия, и ради благополучия своего потомства, — как ей самой уберечься от тигров и как помочь своему потомству уберечься от них.

Говоря более общими словами, у Бога есть основания дать животным некоторые способности и знания, наряду с возможностью использовать их для своего собственного блага и блага других, а также знания, как это сделать. Очевидно, что животные находятся именно в таком положении. Подобно людям, они имеют возможность продлевать свое существование, избегая опасности, прячась, питаясь и заботясь о своей сохранности. Обладая ограниченной свободой воли, они не могут выбирать, стремиться им к этим целям или нет. Поэтому, раз они это делают, значит, им должно быть дано желание стремиться к этим целям, в том числе желание избегать губительных для их благополучия обстоятельств, а это предпола-

гает, как мы уже убедились, биологически полезную боль. Подобно людям, высшие животные обладают способностью заботиться о других, особенно о своем потомстве и о своих близких, а также — в меньшей степени — о представителях своего биологического вида. В жизни животных центральное место занимает забота о потомстве. Опять же, поскольку их свобода воли ограничена, они не в состоянии выбирать, преследовать им эти цели или нет, но им должно быть дано желание делать это. И, разумеется, они щедро наделены родительским инстинктом. Бывают и исключения — животные, являющиеся плохими родителями, — это мы рассмотрим в следующей главе.

Бог мог бы поместить животных в отдельный мир или же поместить их в наш мир, возложив на людей дополнительную ответственность за них. На протяжении сотен миллионов лет на Земле жили животные, но не было людей. В последнее время они живут бок о бок друг с другом. Есть очевидный риск в том, что они живут рядом в одном и том же мире: люди могут быть жестоки по отношению к животным, могут заставить их страдать. Но есть и преимущества [такого соседства]. Появляется возможность нового вида кооперации людей и животных, возможность их дружбы и ответственности. Например, у лошади возникает возможность выполнять интересную работу вместе с человеком, которую он без нее не смог бы выполнить, а также возможность дружбы с представителем иного вида. В свою очередь, человек получает помощника и друга. Осознав, насколько благополучие животных в наши дни зависит от человека, люди приходят к пониманию своей ответственности за животных. И это не просто краткосрочная ответственность за конкретное животное, которое живет у нас, или которое пробежало мимо. В наше время это осознается как ответственность за сохранение биологических видов, а также за сохранение среды их обитания².

В равной мере люди несут ответственность и за физический мир — растения, реки, горы на Земле и на Луне, а в свое время, вне всяких сомнений, они будут нести ответственность и за растения, реки и горы на других планетах и их спутниках. Это связано с возможностями человека сохранить биологические виды и красоту обширных природных регионов. У нас есть возможность выбора: сделать это или даже не задумываться об этом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 6 главе я утверждаю, что существует серьезная возможность, которую я оценил примерно как $1/2$, что Бог создаст свободных человеческих агентов, то есть существ, способных выбирать, каким образом влиять на самих себя, друг на друга и на окружающий мир. Затем я отметил, что такая возможность свободного выбора несет вместе с собой большое зло и, разумеется, чем шире диапазон возможного выбора, тем шире диапазон актуального и потенциального зла. Очевидно, что существует предел (и по времени, и по интенсивности) страданий, которым благой Бог подвергает разумные существа (за исключением их собственного выбора). Есть широкое поле для дискуссий относительно того, содержит ли мир гораздо большее зло, чем то, которое допустил бы благой Бог, и мы будем рассматривать этот вопрос в следующей главе. Но если мы на мгновение допустим, что таких состояний существует не слишком много и они не слишком интенсивны, то, по-видимому, это благо, что мир содержит в себе человеческих свободных агентов, обладающих возможностью существенно увеличивать их силы, знания и свободу в отношении самих себя, других и физического мира. Эти агенты и есть мы сами, люди. Если бы Бог наделил нас большей силой, то скорее всего и зло в итоге бы возросло. При допущении (которое, на мой взгляд, является вероятным), что мы обладаем свободой воли, Бог вряд ли мог бы быть более щедрым. Если Бог существует, у нас есть основания ожидать, что мир будет содержать в себе такие существа с высокой степенью вероятности. И то, что Бог создаст несвободные существа с меньшими возможностями и знаниями, то есть высших животных, тоже вполне вероятно.

Однако есть множество других миров, которые, если Бог не существует, возникли бы с той же вероятностью, что и этот, — миры, которым свойственны совсем другие характеристики. Рассмотрим несколько ключевых примеров. Могут существовать миры, в которых агенты, устроенные таким образом, как это было описано в 9 главе, не способны совершенствоваться, окружающая среда не слишком опасна для них, они не могут существенно продвигаться в познании мира, они не зависят друг от друга и не любят друг друга (более того, их жизни в целом не зависят друг от друга). Мы все можем жить

в футлярах, не имея возможности ни общаться друг с другом, ни вредить друг другу, лишь на краткий миг вступая в контакт ради репродукции (если таковая случится). Или хотя мы могли бы наносить друг другу физический вред, наши характеры могли бы быть неизменными, зависящими исключительно от генов. Или мы могли бы быть не в состоянии совершать какие-либо долгосрочные изменения в своем народе и в условиях его жизни. Или же мы могли бы жить вечно и имели бы возможность причинять друг другу бесконечные страдания. И так далее. В большинстве этих миров люди не несут большую ответственность, а в последнем мире — несут слишком большую. Почему законы и граничные условия мира формируют именно такую природу человека и именно такие условия его существования, благодаря которым возникает тот вариант ответственности, который был описан в данной главе, — это вопрос «слишком большой» для научного объяснения. Опять же, это зависит от характеристик, с которых наука начинает. Ввиду большого разнообразия возможных миров, в которые агенты, устроенные так, как это описано в 9 главе, могут быть помещены, не представляется слишком большой внутренней вероятностью того, что законы и граничные условия должны сформировать их самих и окружающую среду таким образом, как это описано в данной главе. Но если я прав, то высока вероятность того, что Бог создал бы мир нашего типа, а значит создал такие законы природы и граничные условия, которые ведут к возникновению мира этого типа. Таким образом, свойства человеческих существ и мира, описанные в этой главе, встраиваются в дальнейшее доказательство существования Бога. Если k — это существование человеческих тел, связанных с ментальной жизнью, описанной в последней главе, h — это пропозиция «Бог существует», а e — это законы природы, граничные условия вселенной и связи сознания и тела, возникшие благодаря свойствам, описанным в данной главе, тогда я утверждаю, что $P(e|h \& k) > P(e|k)$.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Называя некое событие или положение дел «злом», я имею в виду, что возникновение данного события или состояния плохо само по себе, независимо от обстоятельств, причин и следствий. Я не хочу сказать, что вызвать

такое положение дел или позволить ему осуществиться было бы злым делом (как обычно это и называют), или даже вовсе плохим делом. В 11 главе я утверждаю, что иногда позволить некоему плохому событию осуществиться или даже вызвать его — это может быть хорошим действием. Я называю подобное плохое положение дел «злом» просто в соответствии с общефилософским употреблением этого термина.

² См. Быт 1:28, где сказано о том, что Бог возложил на человека эту ответственность.

ГЛАВА 11

ПРОБЛЕМА ЗЛА

В 6 главе я утверждаю, что у Бога есть существенные основания для создания человеческих свободных агентов. Они будут иметь тела того типа, который был рассмотрен в 8 главе, ментальную жизнь, рассмотренную в 9 главе, а нечто вроде их устройства и окружающей среды было рассмотрено в 10 главе. Судя по всему, люди являются человеческими свободными агентами. В мире того типа, который был описан в 10 главе, с необходимостью будет существовать зло в смысле плохих состояний или действий¹. Всё зло, существующее в мире, я традиционным образом подразделяю на моральное зло (то, которое возникает в результате сознательного выбора или позволения человека, наряду с тем злом, которое возникает в результате намеренных плохих действий или небрежности) и природное зло (все прочие виды зла, такие, например, как порочные страсти, неизлечимые болезни и катастрофы). Если Бог существует, то Он позволил существовать моральному злу и, предположительно, создал и природное зло (создав естественные процессы, которые являются причинами дурных страстей, болезней и катастроф). Моральное и природное зло включают в себя все страдания животных, независимо от того, являются ли их причиной люди, другие животные или природные процессы. Однако, поскольку по мере удаления от человека по эволюционной лестнице вниз уменьшается сложность строения мозга и упрощается поведение, то выглядит вполне разумным предположение, что боль, которую испытывают животные, гораздо меньше человеческой, и интенсивность этой боли будет снижаться, чем дальше животное располагается по шкале эволюции от приматов до самых примитивных позвоночных. А поскольку мозг беспозвоночных сильно отличается от мозга позвоночных животных, то, на мой взгляд,

есть некоторые основания предполагать, что последние испытывают боль во всей ее полноте [т. е. любую возможную боль].

Я уже рассматривал основания, в соответствии с которыми можно предполагать, что в предопределенном (providential) мире (описанном в 10 главе) будет существовать разного рода зло. В нем необходимо будут присутствовать биологически полезные неприятные ощущения, такие, как боль, которую некто будет испытывать до тех пор, пока не убежит от огня, или удушье, которое ощущается в комнате, наполненной отравленным газом, или чувство страха перед лицом опасности. А поскольку у людей есть возможность существенно вредить друг другу, и их действия при этом каузально не детерминированы, в таком мире также с высокой степенью вероятности будет присутствовать страдание, вызванное действиями людей по отношению друг к другу. В нем также будет присутствовать моральное зло, осуществленное людьми, сделавшими сознательный выбор в пользу зла и причинения страданий — зло, которое будет существовать независимо от того, достигли они успеха в причинении страданий или нет. В этом мире будет присутствовать зло от порочных желаний и искушений, делающее возможным выбор между добром и злом, — выбор, зависящий от того, уступили вы порочным желаниям и искушениям или нет. И когда нечто плохое случается с нами или нами самими совершается, или когда что-то хорошее заканчивается, тогда возникает ощущение печали, сочувствия и сожаления. Однако может оказаться, что по большей части естественное зло, происходящее в мире, никоим образом не необходимо для благих целей, описанных выше. У кого-нибудь может создаться впечатление, что, хотя у людей есть возможность свободного выбора помогать или вредить друг другу и логически необходимо, чтобы люди имели возможность причинять друг другу страдания, благой Бог не был бы справедлив, допуская все эти виды морального зла ради добра, при том что Он исключил возможность их предотвращения.

Тем не менее, очевидно, что иногда чрезвычайно добрые люди позволяют происходить чему-то плохому в тех случаях, когда они легко могли бы предотвратить это. Некоторые блага могут быть получены только путем, включающим в себя страдание, и будет правильным попытаться достичь их, несмотря на страдания. Родители

вполне справедливо позволяют детям испытывать боль в кресле дантиста ради того, чтобы у детей были здоровые зубы. Однако Бог, в отличие от людей, мог бы сделать зубы здоровыми и без необходимости испытывать боль при их лечении. В то же время, как мы убедились в 5 главе, даже Бог не может сделать то, что логически невозможно. Выглядит правдоподобным предположение, что всеблагой Бог может позволить произойти или осуществиться злу E в том случае, если осуществить нечто хорошее G независимо от E (или зла, равного ему) не является логически возможным или морально допустимым. Я полагаю, что существует три дополнительных условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы допущение Богом существования зла E было совместимо с Его всеблагодетельностью. Второе условие состоит в том, что Бог также фактически осуществляет G (то есть нечто хорошее). Третьим условием является то, что Бог не должен вредить страдальцу, причиняя или разрешая зло. Он должен иметь право сделать или допустить страдание в каждом отдельном случае. И, наконец, должно быть выполнено своего рода относительное условие (*comparative condition*). Оно не может быть таким же строгим, как условие, при котором хорошее G превышает плохое E , поскольку очевидно, что мы часто для того, чтобы убедиться в наличии чего-то существенно хорошего, решаемся на очень маловероятное превышающее зло. Вполне убедительный формальный способ зафиксировать данное условие — это сказать, что ожидаемое значение разрешенного зла E , разрешенного для того, чтобы Бог осуществил G , должно быть позитивным, иными словами, существует вероятность того, что добро перевесит любое зло, необходимое для его достижения. Я в дальнейшем буду сокращать утверждение о том, что если Бог существует, то Он может позволить произойти некоему злу E для того, чтобы осуществилось нечто хорошее G , что вполне совместимо с Его всеблагодетельностью, — до утверждения о том, что E служит превышающему добру. Содержание этих условий я проиллюстрирую примерами. В дальнейшем я буду защищать тезис, что существует вероятность того, что всё зло мира служит превышающему его добру — по крайней мере, если мы добавим к теизму одну или две дополнительные гипотезы. Моя трактовка зла, вплоть до последнего параграфа этой главы, имеет отношение только к тем видам зла, которые являются злом независимо от того, существует Бог или нет.

В последнем параграфе, озаглавленном «Аргумент от сокрытости», я рассматриваю некоторые ситуации, которые могли бы быть злом только в том случае, если Бог существует.

КАКИМ ОБРАЗОМ ЗЛО СЛУЖИТ ПРЕВЫШАЮЩЕМУ ДОБРУ

Начну с первого условия. Оно явно удовлетворяется в случае морального зла, как я уже указал выше. Если люди должны иметь свободный выбор между добром и злом и посредством этого свободного выбора постепенно формировать свою личность, тогда возникновение морального зла, не предотвращенного Богом, будет логически необходимо. Если бы Бог постоянно вмешивался для того, чтобы остановить нас в момент осуществления нами сознательного выбора в пользу зла, мы не несли бы существенную ответственность за мир. И, как уже было сказано выше, для того чтобы иметь свободный выбор между добром и злом, мы должны (в силу логической необходимости) испытывать искушение сделать зло. Отсюда естественное зло порочных страстей. Но что мы можем сказать об огромном естественном зле болезней и катастроф?

Начну с краткого комментария относительно широко известных, но небезупречных доводов, которые теисты выдвигают в качестве решения проблемы естественного зла. Во-первых, существует довод, что большая часть зла, от которого страдают люди, — это наказание со стороны Бога за их грехи; такое наказание является благом, и страдание необходимо для достижения этого блага. Но хотя этот довод и можно применить к некоторым видам естественного зла, он совершенно неприменим по отношению к страданиям маленьких детей или животных. Во-вторых, существует довод, согласно которому Бог связывает благополучие людей (и животных) с выбором людей предыдущих поколений, причем эта связь отличается от обычных каузальных связей (например, таких, как влияние, которое мы непосредственно оказываем на наших детей). Бог возлагает на наших предков огромную ответственность за наше благополучие: если они вели себя хорошо, мы процветаем, если же они грешили, мы страдаем за их грехи. Можно утверждать, что благо их ответственности требует возможности нашего страдания в том случае, если они пренебрегали этой ответственностью. Опять же, хотя этот второй довод

и можно применить к некоторым видам естественного зла, совершенно очевидно, что его нельзя применить по отношению ко всем видам естественного зла. Большая проблема этого довода заключается в том, что благо возможности выбирать между добром и злом зависит от знания агентами хороших и плохих последствий их различных действий. Совершенно неправдоподобным будет предположение, что наши далекие предки понимали, что их действия послужат причиной разнообразного естественного зла, от которого будут страдать их потомки. В любом случае, этот довод не объясняет страдания животных, живших задолго до того, как на земле появились люди².

Более существенным является третий довод, который выдвигался многими авторами на протяжении нескольких столетий³. Согласно этому доводу, естественное зло возникает благодаря свободным агентам, отличным от людей, а именно, падшим ангелам. Если существует основание (а я уже показал, что существует) позволить одним свободным человеческим агентам причинять вред другим, тогда есть основание позволить другим свободным агентам, отличным от людей, причинять такой вред, если (что можно постулировать в отношении ангелов, но нельзя — в отношении наших предков) они обладают существенными моральными знаниями⁴ и свободой, полностью сознавая последствия своих действий. Этот довод, в отличие от двух первых, полностью охватывает все виды естественного зла. Однако здесь возникает одна большая проблема, а именно, для защиты теизма от опровержения, он достраивается дополнительной гипотезой (на мой взгляд, в отношении этой гипотезы не существует весомых независимых свидетельств) о том, что существуют такие ангелы, что они созданы Богом и наделены Им ограниченной властью над всем остальным творением. Эта гипотеза не следует из теизма и не повышает вероятность теизма, более того, потребность Бога создать существа, наделенные свободой выбора между добром и злом, такого выбора, который бы сильно влиял на другие создания — эта потребность полностью удовлетворяется созданием людей. Дополнительная гипотеза всегда усложняет теорию, а потому снижает как ее предварительную, так и апостериорную вероятности. Однако я докажу, что нам не нужно достраивать гипотезу теизма этой дополнительной гипотезой, поскольку есть два других серьезных основа-

ния, объясняющих, почему без естественного зла наша возможность делать существенный свободный выбор, который «защита с позиций свободы воли» (free-will defense) справедливо рассматривает как благо, сильно снизилась бы. Иными словами, у Бога есть два серьезных основания для осуществления естественного зла, а потому нам не нужно постулировать то, что за него ответственны падшие ангелы. Но потом я еще должен буду доказать, что нам не нужно достраивать теизм другими гипотезами для того, чтобы доказать правоту Бога, допускающего ту меру страдания, которое некоторые претерпевают.

Первое из этих двух оснований, объясняющих, почему без естественного зла наша возможность делать существенный свободный выбор сильно снизилась бы, состоит в том, что известно как «защита более высокого порядка» (higher-order defense). В соответствии с ней, естественное зло самим фактом своего существования обеспечивает наличие особенно ценных эмоций и свободного выбора. Начать можно с указания на то, что великое благо сострадания (естественная эмоциональная реакция на страдания других) возможно только в том случае, если другие страдают. То, что мы эмоционально связаны друг с другом и в хорошем, и в плохом, — это благо. Но, разумеется, можно возразить, что даже если боль — это нечто хорошее, потому что она вызывает сострадание, не лучше было бы, если бы боли не было вообще? Сейчас уже очевидно, что для Бога было бы безумием умножать страдания для того, чтобы умножить сострадание. И тем не менее я полагаю, что мир с некоторым количеством страданий и некоторым количеством сострадания в конечном счете почти такой же, как мир без страдания, а значит, и без сострадания, поскольку испытывать глубокое сочувствие к другим — это благо, а сочувствие может быть глубоким и серьезным только в том случае, если с тем, кто претерпевает страдание, происходит что-то плохое. Можно совершенно не беспокоиться по поводу чьего-то состояния, если не существует ничего плохого или невероятно, чтобы что-то плохое произошло. Если с кем-то всегда происходит только хорошее, то он и не вызовет ни у кого глубокого сочувствия. То, что сфера нашего сочувствия должна быть широкой, простирающейся во времени и пространстве, — это благо. Печаль какого-то дальнего человека, которого действительно тревожит голод в Эфиопии или нищета в Индии, или он жалеет тех, кого съели плотоядные дино-

завры миллионы лет назад — это сострадание к ближним, даже если они и не знают об этом и не чувствуют его. Лучшим является тот мир, в котором есть такое сострадание.

Защита с позиции «блага более высокого порядка» также укрепляет первое основание, объясняющее, почему естественное зло делает возможным существенный свободный выбор. Она указывает на то, что некоторые виды особенно ценного свободного выбора возможны только в качестве ответа на зло. Я могу (что логично) проявить свою стойкость в претерпевании страданий, только если я страдаю, то есть пребываю в плохом состоянии. Я могу «проявить» сострадание к вам («проявить» — слово, которое я в дальнейшем буду использовать для обозначения совершения некоего действия, в отличие от пассивного переживания сострадания) и попытаться разными способами помочь вам, только если вы страдаете и нуждаетесь в помощи. Если я делаю неправильный выбор и либо не замечаю, либо радуюсь вашему страданию, или же проникаюсь жалостью к самому себе и к своим собственным страданиям, возникает возможность дальнейшего выбора: вы можете удержаться от желания обидеться на мое отсутствие сострадания или постараться мягко убедить меня проявить скорее стойкость, чем жалость к самому себе. В более общем смысле, каждое плохое действие или положение дел дает возможность жертвам, преступникам и свидетелям свободно выбирать, каким образом реагировать на него — хорошо или плохо (в равной мере это относится и к каждому хорошему действию или положению дел). И это благо, что мы иногда имеем возможность совершать такие действия, как проявлять отвагу или сострадание, — действия, которые нередко подразумевают также сопротивление сильному искушению, и тем самым мы обнаруживаем свою полную приверженность добру (приверженность тому, что мы делаем, когда искушение сделать по-другому не слишком сильное, не является полной приверженностью). Помощь особенно важна, когда она больше всего необходима, когда ее адресат нуждается и страдает. Но я могу помочь тем, кто страдает, только если существует зло, заставляющее их страдать (что логично). В таком случае, если Бог существует, Он делает возможным благо свободного выбора определенного вида, выбора между добром и злом, который (в силу логической необходимости) Он не смог бы нам дать, не позволив произойти определенному злу

(или другому злу, равному ему по силе). Еще точнее можно сказать, что это единственный морально приемлемый способ, которым Он может предоставить нам свободный выбор, поскольку Бог мог бы создать принципиально обманчивый мир, в котором казалось бы, что люди испытывают сильные страдания, хотя на самом деле они бы их не испытывали. Тогда у нас тоже был бы выбор помогать им или нет (или хотя бы попытаться им помочь или отказаться от такой попытки). Но, на мой взгляд, для Бога не было бы морально приемлемо создать мир, в котором люди побуждаемы помогать другим с большими затратами для себя, в то время как другие на самом деле вовсе не нуждаются в этой помощи. Бог, если Он не обманывает нас, и если Он действительно дает нам возможность свободного выбора помогать или не помогать другим, должен создать мир, в котором другие будут страдать по-настоящему.

Но не даст ли отсутствие блага (скажем, способности ходить или способности говорить по-французски) жертве равные возможности: либо продолжать терпеть, либо оплакивать свою участь; или в отношении друзей — проявлять сочувствие к ним, либо оставаться безучастными? Для того чтобы ответить на этот вопрос, важно понять, почему боль — это плохо, а значит, если она не вызвана другими людьми (или не допущена ими по небрежности), является естественным злом. Боль — это такое ощущение, которое только если мы его испытываем в очень небольшой степени, не вызывает у нас неприязни. В самом деле, нам может нравиться ощущение тепла, но оно становится неприятным, как только его интенсивность увеличивается и оно превращается в чувство нестерпимого жара. Есть некоторое число необычных людей, у которых вообще не возникает неприязни по отношению к тому чувству, которое мы называем болью. Чувство является болью и, следовательно, естественным злом, только в той мере, в которой оно вызывает сильную неприязнь. Любое состояние, не вызванное сознательно людьми (в том числе и допущенное ими по небрежности), если оно воспринимается как очень неприятное, тоже будет злом. Некоторые ненавидят свою беспомощность так же сильно, как боль; они могут настолько ненавидеть свою неспособность ходить, что разрабатывают программу по преодолению этого, которая включает в себя пункт «преодолеть болевой барьер». В самом деле, было бы необычным для кого-нибудь ненавидеть

что-то нейтральное так же сильно, как боль, вызванную болезнью или несчастным случаем (и назвать эту боль «сильной» значит сказать, насколько сильно она ему ненавистна). И поэтому обычно именно боль (а не что-либо еще) дает бóльшую возможность для проявления скорее выдержки, чем жалости к самому себе. Но любое состояние, которое оценивается как достаточно неприятное, было бы плохим, а значит, создавало бы не меньшую возможность [для выбора]. И выбор скорее в пользу сочувствия, чем бессердечия, получает дополнительное значение, если это приводит к уменьшению страдания. Если отсутствие блага не вызывает почти такого же страдания, как ощущения, вызванные болезнью или несчастным случаем, тогда, разумеется, всё равно будет благом проявить стойкость, переживая отсутствие блага, но эта стойкость отличается от той, которая проявлена во время сильного страдания перед лицом реально существующих болезни или несчастья.

Тем не менее, во-вторых, можно предположить, что адекватная возможность для проявления чувств, связанных с благом более высокого порядка, и для наиболее ценных видов свободного выбора может быть обеспечена возникновением морального зла безо всякой необходимости в страданиях, вызванных естественными процессами. Вы точно так же можете проявить стойкость, когда на вас напал вооруженный преступник, как и в случае, когда вы боретесь с раком; или точно так же проявить сочувствие к тем, кого преступник собирается убить, как и к тем, кто умирает от рака. Более того, давайте на мгновение представим все эти душевные и телесные страдания, вызванные болезнями, землетрясениями, смертью, не предотвратимые людьми, — представим, что всё это разом исчезло. Нет больше болезней, нет неизбежного угасания сил при старении, нет врожденного уродства, нет безумия, нет катастроф. Тогда не только никто не будет иметь возможность отозваться с сочувствием, отвагой, реформаторским пылом и т. д. на что-то непосредственно, но также исчезнет притеснение одних людей другими, вызванное этими страданиями. Голод и болезни одной группы людей часто служат поводом для угнетения другой группы людей, чьи блага они стремятся присвоить (иными словами, естественное зло настолько усиливает их желание обладать пищей и более легкой жизнью, что они уступают ему вопреки смутному представлению о том, что они не имеют права угнетать других людей). В итоге так много возможностей преодолеть

трудности будет устранено из нашей жизни, и мы получим настолько легкую жизнь, что многие из нас просто не смогут ни проявить, ни вообще каким-то образом обнаружить свою приверженность добру. Для этого нужны такие неподвластные (в данный момент) нам процессы неизбежных катастроф и разрушений, которые деньги и усилия не могут долго удерживать, дающие нам возможность, в противном случае так легко избегаемую, стать героями. В самом деле, Бог мог бы возместить отсутствие естественного зла, подвергнув людей искушению намеренно (или, во всяком случае, осознанно) причинять друг другу страдания, что создало бы многочисленные возможности для проявления мужества. Он мог бы также, создавая нас, заложить зло в нашу природу, так что мы испытывали бы сильную естественную потребность и врожденное влечение мучить друг друга (или хотя бы позволять другим причинять страдания), и это дало бы нам возможность проявить отвагу и сострадание. Но я надеюсь, что никто не считает, что было бы лучше, если бы Бог заменил болезни таким усилением врожденной испорченности (то есть врожденной сильнейшей склонностью делать то, что считается злом). Скорее, напротив. Мир, в котором люди (да и животные) не испытывали бы сильной естественной любви к родителям, детям, к ближним и т. д., был бы ужасен.

Таким образом, создав в качестве естественного зла боль и другие страдания, Бог создал такое зло, которое обеспечивает возможность осуществиться многим хорошим вещам, причем сделал это единственным морально приемлемым способом. И это благо, что описанные мною осознанные действия, которые служат ответом на естественное зло, доступны также простым существам, лишенным свободной воли. Как мы уже убедились, благие действия могут быть таковыми и помимо свободного выбора. Это благо, что существуют животные, демонстрирующие отвагу, когда они испытывают боль, добывают пищу, ищут и спасают своих сородичей и потомство, а также животные, проявляющие сочувственное внимание к другим животным. Жизнь животных имеет гораздо большую ценность благодаря героизму, который они демонстрируют. Поскольку животное не имеет возможности свободного выбора, оно действует только благодаря соотношению своих желаний, и в том случае, когда желание действовать не осложняется другими конфликтующими с ним жела-

ниями, хорошее действие будет спонтанным. Но (даже осложненное конфликтующими желаниями) действия животных, связанные с состраданием, любовью, отвагой и терпением, — это великое благо.

К тому же, животное не может продолжать искать своего сородича, несмотря на неудачу в этих поисках, если его сородич не пропал; то же самое относится к животным, которые с риском для жизни подманивают хищников или обследуют окрестности — это было бы невозможно, если бы не существовали хищники и опасность потерять жизнь. Хищники не появятся до тех пор, пока одни животные не станут ловить других. И охота будет игрой до тех пор, пока животное, на которое охотятся, не будет поймано и убито, а животные тем самым не будут вовлечены во что-то серьезное и существенное. Риск потерять жизнь не возникнет до тех пор, пока жизнь не была кем-то потеряна. Животное не может осознать опасность лесного пожара, избегать ее и уводить оттуда своих детенышей до тех пор, пока эта опасность не возникла объективно. Это невозможно до тех пор, пока некоторые животные, такие как оленята⁵, не погибнут в лесном пожаре. Вы не сможете осознанно избежать лесного пожара или стараться спасти свое потомство от лесного пожара до тех пор, пока не существует реальная опасность погибнуть в его огне. Намеренные действия по спасению кого-либо вопреки опасности были бы просто невозможны, если бы опасность не существовала или не сознавалась. Опасность не возникнет до тех пор, пока не возникла естественная возможность погибнуть в его огне, и в той мере, в которой мир является детерминированным, это подразумевает, что существа реально будут гибнуть в огне, но в той мере, в которой мир является недетерминированным, это подразумевает естественную склонность порождать тот результат, который не был предотвращен Богом.

В самом деле, силы детерминации, заставляющие животных совершать хорошие действия, иногда заставляют их совершать намеренные плохие действия: животные могут отвергать свое потомство или ранить своих сородичей — и в этом случае плохое действие не может быть приписано свободной воле. В любом случае, такие плохие действия, а также физическая боль обеспечивают возможность совершения хороших действий в ответ на них, например, детеныши могут проявлять настойчивость, добываясь материнской любви (или любви других животных) вопреки тому, что их отверга-

ют; раненые животные могут проявлять стойкость и отвагу, добывая пищу, несмотря на свои раны, особенно для своих детенышей. И так далее. Мир был бы гораздо беднее без отваги продолжающего сражение раненого льва; без выносливости оленя, убегающего от льва; без мужества оленихи, подманивающей льва для того, чтобы он напал на нее вместо ее малышей; без печали птицы по погибшему супругу. Бог мог бы создать мир, в котором животные вели бы беззаботную жизнь, не беспокоясь ни о чем, однако их жизнь становится богаче благодаря сложности и трудности задач, с которыми они сталкиваются, и благодаря невзгодам, с которыми им приходится бороться.

АРГУМЕНТ ОТ ПОТРЕБНОСТИ В ЗНАНИИ

Второе из двух оснований, объясняющих, почему без естественного зла (такого, как болезни и катастрофы) наша возможность делать существенный свободный выбор сильно снизилась бы, состоит в том, что естественное зло обеспечивает нам возможность получать знания, необходимые для совершения свободного выбора. Естественное зло необходимо, если агенты должны иметь знание о том, как вызвать зло или как предотвратить его возникновение — знание, которым они должны обладать для того, чтобы иметь подлинный выбор между совершением либо добра, либо зла. Или, точнее, оно необходимо, если агенты должны иметь это знание, не лишившись при этом благ сознательного ответа на обстоятельства и возможности размышления.

В 6 и 8 главах мы увидели, что существует потребность в устойчивой связи между телесными состояниями агента и событиями, происходящими за пределами его тела, если он должен быть в состоянии сознательно совершать опосредующие действия, то есть посредством своих основных действий сознательно вызвать эффекты за пределами своего тела. Но если он должен получить знание о том, как совершать эти опосредующие действия (с помощью умозаключения из наблюдений закономерностей мира), и если он должен иметь возможность выбора, пытаться ли ему получить эти знания с помощью рационального исследования (т. е. ища такие закономерности), тогда эти закономерности должны быть простыми и доступными наблюдению, и агент будет формировать теорию с помощью опреде-

ленных критериев, опираясь на данные наблюдения, и таким образом будет высоко вероятна истинность его прогнозирования (как я писал об этом в 3 главе, это то, что я называю нормальным индуктивным умозаключением). Простейший случай нормального индуктивного умозаключения: я заключаю, что из настоящего состояния *C* будет следовать будущее состояние *E* на основании обобщения, согласно которому в прошлом из состояний, подобных *C*, во всех известных мне случаях следовали состояния, подобные *E*. Поскольку во многих известных мне случаях кусок мела, когда я разжимаю руку, падает на пол, я могу прийти к заключению, что когда я в следующий раз разожму руку, мел упадет. Однако, как мы уже видели в 3 главе, нормальная индукция может принимать и более сложную форму. Опираясь на обширные данные относительно положения Солнца, Луны и планет, ученый может прийти к заключениям самого разного рода. Например, к заключению о том, что будет очень высокий прилив, когда Луна находится в таком-то и таком-то положении. В этом случае данные, влияющие на вероятность научной теории, предсказывающей высокий прилив, представляют собой нечто весьма далекое от заключения: сходство между данными и прогнозом здесь гораздо менее очевидно, чем в простейшем случае, но это сходство существует и является основой прогноза (в обоих случаях и данные, и то, к чему относится прогноз, представляют собой материальные тела, притягивающие друг друга).

Независимо от того, являются ли нормальные индуктивные умозаключения простыми или сложными⁶, можно выделить некоторые общие моменты относительно утверждения о знании будущего, которое в них присутствует. Во-первых, чем больше собрано данных, тем лучше обосновано утверждение о таком знании, поскольку данные подтверждают высказывание относительно будущего через подтверждение теории или простого общего (или вероятностного) обобщения (например, «состояние, подобное *C*, всегда следует из состояния, подобного *E*»), что, в свою очередь, удостоверяет утверждение относительно будущего. Чем больше данных, тем больше они показывают, что теория (или обобщение) выполняется во многих различных условиях, а значит повышается вероятность того, что она будет выполняться и в будущем (однако сходные во многих отношениях обстоятельства, в которых наблюдались прошлые данные, тем

не менее отличаются друг от друга в некоторых отношениях, доступных и не доступных наблюдению; если обобщение работает несмотря на все эти отличия, это повышает его вероятность). Во-вторых, чем больше я уверен в том, что данные о прошлом достоверны, тем больше обоснованы мои утверждения о знании будущего. Если эти данные являются моим мысленным экспериментом или представляют собой те события, которые я сам видел, тогда я уверен в знании того, что они произошли. Если о них сообщили другие или они представляют собой события, увиденные другими людьми, тогда я меньше уверен в знании того, что они произошли. Я буду тем меньше уверен в этом знании, чем длиннее и сложнее будет цепочка умозаключений, ведущая от данных к доказательству их возникновения. Очевидно, что в той мере, в которой умозаключение зависит от определенных данных, в этой же степени и доказанность этого умозаключения будет зависеть от степени достоверности данных, на которых оно основано. В-третьих, в той мере, в которой данные качественно отличаются от того, что они прогнозируют, а сложная научная теория должна давать прогнозы, утверждение о знании будет менее обоснованно. Предположим, что в результате сложной экстраполяции от некоего количества n астрономических данных я получил очень сложную теорию механики, из которой вывел заключение, что при очень редком совпадении условий (когда планеты находятся в такой-то конфигурации), если я разожму руку и отпущу кусочек мела, он полетит вверх. И предположим также, что эти условия должны осуществиться на Земле исключительно в моем кабинете в течение этого часа. *Знаю* ли я о том, что если я вскоре отпущу кусочек мела, он взлетит вверх? Вряд ли. Очевидно, что я буду это знать (и буду очень хорошо это знать), если я уже на самом деле отпустил кусочек мела n раз в течение часа, и он взлетал в воздух. В-четвертых, если сложное умозаключение необходимо для получения прогноза, тогда в той мере, в которой это умозаключение относится к типу успешно доказуемых или если оно выведено людьми, чьи прогнозы известны как успешные, — в той же мере есть основание доверять данному прогнозу. Все эти четыре момента, связанные с силой знания, полученного с помощью нормальной индукции, можно обобщить, сказав, что наше утверждение о знании тем более оправдано, чем ближе оно к нашему опыту.

Итак, если агенты сознательно осуществляют некое положение дел или позволяют некоему положению дел произойти благодаря тому, что они ничего не предпринимают для того, чтобы его предотвратить, тогда они должны знать, какие последствия произойдут из их действий. Нормальное индуктивное знание последствий проистекает из того, о чем только что было сказано, и оно должно быть получено следующим образом. Рассмотрим действие *A*, которое я умышленно совершил при обстоятельствах *X*. Предположим, что *A* состоит в осуществлении некоего положения дел *C*, которое является результатом *A* (дефиницию понятия «результат» см. в примеч. 11 на с. 83). Как я могу понять, что этот результат будет достигнут, и откуда я узнаю, что он будет достигнут именно таким образом? Вероятнее всего, я узнаю об этом благодаря тому, что выполнял подобное действие много раз в сходных обстоятельствах и наблюдал его результат. Я мог бы получить более достоверное знание о том, каков будет результат, если я выпью восемь двойных виски (то, что я буду не в состоянии осторожно вести автомобиль), если бы раньше часто совершал это действие. С меньшей достоверностью я узнал бы результат этого действия, если бы наблюдал, как его совершают другие, или наблюдая результат этого действия, когда оно совершено ненамеренно в точно таких же обстоятельствах, или если бы другие рассказали мне, что с ними происходило в иных обстоятельствах, когда они выпивали восемь двойных виски. Я узнал бы, что это приведет к невозможности вести автомобиль с меньшей достоверностью, поскольку полагаю, что отличаюсь от остальных (у меня более сильная воля, я обладаю большим чувством опасности, да и вообще я лучше других вожу автомобиль).

Менее убедительное знание бывает получено, когда нечто случается в иных обстоятельствах. Еще менее убедительное знание бывает получено при наблюдении, когда происходит нечто похожее, но при этом совершается нечто иное, например, когда я могу наблюдать результат того, что произойдет с людьми, выпившими другое количества пива или джина. Или же мое знание может зависеть от сообщений других людей, тогда оно станет еще менее определенным. Свидетельства могут быть преувеличенными, может не учитываться разница в обстоятельствах и т. д. Наименее определенное знание чего бы то ни было — это такое знание, которое получено с помо-

щью наиболее сложных умозаключений, которые выводятся из чего-то, лишь отдаленно напоминающего *A*. Однако трудно представить, каким образом теория, прогнозирующая возникновение такого зла, как боль, может иметь какое-либо подтверждение, если те данные, на которых она основана, не относятся к болевым ощущениям. Если вы не имеете никакого представления о боли и о том, что является ее причиной, то как могут другие данные подтверждать прогнозы относительно боли? Ведь боль так отличается от всего остального, но ее связь с конкретными состояниями мозга и нервной системы не отличается от других таких связей (как я уже показал в 9 главе, нет иного способа узнать, вызовет ли раздражение данного нерва боль или удовольствие, кроме прошлого опыта).

Итак, опираясь на опыт, мы получаем более надежное знание. Общеизвестно, что люди гораздо охотнее принимают меры предосторожности в том случае, если нечто подобное уже случалось с ними раньше, или по отношению к тем опасностям, которые ближе к ним, чем если бы их предупреждал о необходимости соблюдать меры безопасности какой-то удаленный безличный полномочный орган. Какая-нибудь домохозяйка будет гораздо охотнее принимать меры предосторожности против пожара и кражи со взломом в том случае, если с ней или с ее соседями раньше уже такое случалось, чем в случае, когда полиция сообщит ей о том, что это произошло в соседнем городе. Я хочу подчеркнуть, что всё это не просто какое-то неразумное упрямство. Напротив, находиться под влиянием того, что тебе лучше известно — это верх разумности. Люди больше убеждены в том, что это может с ними произойти, если они знают о том, что это уже случалось с ними или с кем-то вроде них. По поводу предупреждения полиции они всегда могут подумать, что полиция преувеличивает, или что в другом городе вообще всё по-другому. Неразумно не то, что предупреждение полиции не возымело никакого влияния. Разумно то, что возымело влияние нечто гораздо более близкое к нашему непосредственному опыту.

Далее, относительно любого зла, которое люди сознательно друг другу делают, можно сказать, что в человеческой истории должен быть какой-то момент, когда оно было совершено впервые. Должно было быть первое убийство, первое убийство посредством отравления цианидом, первое умышленное унижение и так далее. Злонаме-

ренный агент (malevolent agent) в каждом случае знает последствия своего действия (например, что если кого-то заставить принять цианид, то это приведет к его смерти). *Ex hypothesi*⁷, он не может узнать об этом, наблюдая, как некий другой агент дает цианид кому-то еще с той же целью. Он должен узнать о том, что отравление цианидом смертельно, либо сам непосредственно это наблюдая, либо из рассказов других людей о том, что в каких-то других случаях отравление цианидом случайно привело к смерти⁸. То, что применимо к злонамеренному агенту, может также относиться к человеку, который сознательно отказывается причинять зло другому человеку или [сознательно] прекращает действие чего-то плохого в отношении другого человека. Поскольку люди должны знать, как причинять боль друг другу или как предотвращать возникновение зла, то должно существовать естественное зло, то есть такое зло, которое не было сознательно сделано людьми. И должно быть много видов такого зла, если люди должны иметь надежное знание, поскольку, как мы уже убедились, надежное знание о том, что случится в будущем, может быть получено с помощью индукции многочисленных прошлых случаев. Единичный случай чьей-то смерти после принятия цианида не дает другим вполне надежного знания о том, что цианид всегда вызывает смерть: возможно, смерть в данном случае имела другую причину, и отравление цианидом не имеет к ней никакого отношения. И если в наши дни люди сознательно не осуществляют определенные виды зла, всё равно должно существовать естественное зло, позволяющее людям и в наше время получать надежное знание о том, как вызвать или как предотвратить такое зло.

Рассмотрим другой пример. Мы знаем, что бешенство вызывает ужасную смерть. Вооруженные этим знанием, мы имеем возможность предотвратить такую смерть (например, контролируя ввоз домашних животных в Британию), беспечно позволить ей осуществиться или даже сознательно спровоцировать ее. Только если мы знаем последствия бешенства, эти возможности нам доступны. Но для того, чтобы мы получили это знание с помощью нормальной индукции результатов бешенства, необходимо, чтобы другие умерли от этого заболевания и мы имели бы возможность наблюдать это. В более общем смысле, у нас появится возможность предотвратить воздействие болезни на нас или на других, мы сможем пренебречь

этой возможностью или сознательно распространять болезнь (например, проводя биологическую атаку), только тогда, когда болезни существуют естественным образом. Мы можем предотвратить неизлечимые болезни или позволить им возникнуть только в том случае, если в природе существуют неизлечимые болезни.

То, что относится к индивидам и ограниченным временным промежуткам, можно применить к целым народам и долгосрочной перспективе. Если люди должны иметь возможность своими действиями (или своим бездействием) совершать (или предотвращать) зло в отдаленном будущем, то им должны быть известны долгосрочные последствия их действий, а наиболее надежное индуктивное знание этих последствий может быть получено только из истории человечества. Откуда у нас появится возможность предотвратить заражение будущих поколений асбестозом, если мы не знаем о причинах этой болезни, и как добыть это знание, если не зафиксировать, что люди, которые много лет назад имели дело с синим асбестом, спустя тридцать лет умирают от асбестоза? Или — возьмем немного другой пример — предположим, что люди должны решить, строить ли им города в зоне повышенной сейсмической активности и, значит, подвергать риску эти города и их жителей столетия спустя, или же отказаться от этого. Как они смогут принять это решение, если им не будет известно, где вероятнее всего случаются землетрясения и каковы их возможные последствия? И откуда у них появилось бы это знание, если бы в прошлом не случались (непредсказанные) землетрясения и не изучались бы обстоятельства их возникновения, и на основе этого не возникла бы теория, прогнозирующая возможные землетрясения? А поскольку в прошлом люди не могли предсказывать землетрясения, то очень высока вероятность того, что время от времени землетрясения происходили там, где люди строили города. А это значит, что опять (хотя и немного по-другому) естественное зло дает нам широкий спектр возможных действий, с помощью которых мы можем воздействовать на самих себя, друг на друга и на физический мир.

То, что происходит с разумными (*sentient*) существами, отличными от людей, также может служить источником знания о нас самих, хотя это будет гораздо менее достоверное знание. В самом деле, большая часть нашего знания о бедствиях, которые могут обрушиться на человека в результате тех или иных действий, была нами полу-

чена в результате изучения реальных бедствий, которые происходили с животными. Уже давно стало обычным исследовать действие медикаментов, производить хирургические операции и изучать воздействие на организм необычных условий, сознательно подвергая животных воздействию этих медикаментов, хирургии и условий. Прежде чем послать человека в космос, люди отправили туда животных и посмотрели, что с ними произошло. Подобные эксперименты не могут дать вполне надежного знания о том, что произойдет с человеком — в силу того что есть очень серьезные различия между животным и человеком, — но они дали весьма существенное знание. Бедствия, которые естественным образом обрушиваются на животных, представляют собой огромную сокровищницу информации, необходимой людям для того, чтобы знать о доступных им возможностях, и эта сокровищница часто открыта для них: наблюдая за участью оленя, люди узнали о том, что тигры опасны; увидев, как корова увязла в трясине, люди научились избегать трясины и т. д. Причем, зло, с которым связана полезная для нас информация, не обязательно должно быть только физическим, и осуществляться оно может через действия животных, у которых отсутствует свобода воли. Горилла, будучи плохой матерью, может помочь нам увидеть некоторые следствия плохого исполнения людьми своих родительских обязанностей.

Не следует недооценивать и масштабы долгосрочного выбора, доступного грядущим поколениям. Они смогут не только выбирать, строить ли им города таким образом, чтобы избежать землетрясений, но и приблизить ли Землю к Солнцу или отдалить от него, создать ли на Марсе атмосферу и гидросферу и жить там вместо Земли, увеличить ли продолжительность жизни, создать ли человекоподобные организмы в лабораториях и т. д. Но сознательный выбор всего этого можно сделать только в том случае, если понимать последствия альтернативных действий. Несмотря на то что знание о том, какие выгоды и беды испытывали предыдущие поколения, может принести огромную пользу в обеспечении такого понимания, тем не менее, когда мы рассматриваем *очень* долгосрочные последствия выбора окружающей среды, климатических условий и т. д., основную информацию мы получаем, изучая эволюцию животного мира. Человеческая история слишком коротка, чтобы дать много полезной ин-

формации такого рода. Например, данные раскопок свидетельствуют о том, что полюса магнитного поля Земли каждые несколько сотен тысяч лет меняются местами (намагниченные частицы железа, которые раньше указывали на север, впоследствии начинают указывать на юг, и наоборот). Нам нужно понимать, каким образом всё это будет влиять на людей в следующий раз, и если это воздействие будет разрушительным, то возможны ли какие-то меры предосторожности, которые мы можем предпринять, чтобы минимизировать ущерб. Наше основное свидетельство о таких долгосрочных воздействиях, как изменение магнитного поля земли, могут быть получены только в результате раскопок и последующего изучения того, как оно влияло на [доисторических] животных. Но в любом случае история природы в ее период до появления человека, природы «периода клыков и когтей», уже дала нам множество ценной информации, вполне соответствующей нашему возможному выбору. Предположим, что животные возникли одновременно с людьми (например, в 4004 г. до н. э.), и предположим также, что у людей всегда есть возможность уберечь животных от любых несчастий. Разумеется, в таком случае будет выглядеть вполне обоснованной теория, согласно которой (неважно, будет ли это осуществлено с помощью божественного деяния или посредством природных процессов) с животными никогда не произойдет никаких несчастий, за исключением тех, которые люди могут тут же предотвратить. Таким образом, людям не нужно было бы предпринимать какие-либо действия для того, чтобы предотвратить страдания животных в будущем. Но история эволюции свидетельствует о том, что это не так: животные могут страдать из-за того, что люди не в состоянии предотвратить эти страдания именно потому, что они произошли в прошлом. Это знание дает нам возможность выбора — предпринимать ли сегодня какие-то действия для предотвращения страданий животных в будущем или не думать об этом. История эволюции животных до появления человека показывает, как много в судьбе животных зависит от людей: и их среда обитания, и их гены, которые человек может намеренно подвергать мутациям.

Подобно предыдущим примерам, последний пример иллюстрирует общую мысль о том, что если агенты должны иметь знание о том, какое зло может возникнуть в результате их действий или без-

действия, то законы природы должны действовать неизменно. Так, в последней главе я отмечу, что среди преимуществ боли от огня есть то, что она позволяет тому, кто ее испытывает, убежать от пожара. Но эта боль возникает также и у того, кто очень слаб или парализован и не может этого сделать. Разве не было бы лучше, если бы боль от огня испытывали только те, кто может от него убежать? Но если бы это было так, тогда другие знали бы, что имеет гораздо меньшее значение, будут ли они помогать людям спастись от пожара или заботиться о его предотвращении. Соответственно снизилась бы возможность помогать другим и защищать их от будущих страданий. И в целом, если Бог обычно помогает тем, кто не может сделать это самостоятельно и другие тоже не приходят к нему на помощь, тогда другим нечего беспокоиться по этому поводу, и в очередной раз они вполне сознательно откажутся от этого, поскольку будут знать, что гарантирована гораздо более могущественная помощь.

Все мои доводы состояли в том, что если люди должны иметь возможность либо вызвать существенное зло по отношению к самим себе или к другим посредством действия или бездействия, либо предотвратить его возникновение, и если всё знание о будущем может быть получено с помощью нормальной индукции, то есть путем разумного ответа на очевидный опыт, — тогда должно существовать значительное естественное зло и в отношении человека, и в отношении животных. Выше я уже показал, что само наличие этой возможности — это благо. Какова вероятность, что Бог должен был бы дать нам необходимое знание другим способом?

Нормальное индуктивное умозаключение от прошлого опыта не является единственным способом узнать будущее. Почему мы должны получать это знание с помощью разумного ответа на очевидный опыт? Почему бы Богу не сделать так, чтобы мы просто имели некий набор истинных базисных убеждений (*true basic beliefs*) о том, что эти действия обязательно вызовут боль, а те действия вызовут удовольствие, причем для самых разных действий и для самых разных удовольствий и боли?⁹ Базисные убеждения — это те знания, которые мы обнаруживаем у самих себя и которые не выводятся путем умозаключения из других убеждений. Именно из базисных убеждений мы можем делать заключения о других вещах, в которые затем начинаем верить. Например, для большинства из нас результаты не-

посредственного восприятия — то, что я смотрю на дерево или слушаю лекцию — приходят к нам как базисные убеждения. Согласно принципу доверия, определение которого я дал в 13 главе, все базисные убеждения, свойственные агентам (в отсутствие противоречащих им данных), вероятнее всего являются истинными, и тот простой факт, что у вас есть это убеждение, и составляет основание для того, чтобы в это верить. Этот путь получения знания тоже является индуктивным, но это не обычная индукция. Допустим, что (в соответствии с достаточным основанием, приведенным на с. 302) наш мир — это мир упадка и разрушения, тогда наши базисные убеждения будут включать в себя знание о том, что произойдет, если мы будем бездействовать, например, что эпидемия поразит всех, если мы не развернем программу по вакцинации. Однако для любого из нас невозможно со всей мыслимой достоверностью знать *все* долгосрочные последствия наших действий, поскольку они зависят от того, будут ли другие свободные агенты помогать или препятствовать нашим действиям. Таким образом, самое большее, что нам доступно — это знать те следствия, которые не зависят от действий других, а также обусловленные следствия (например, «при отсутствии любых дополнительных влияний, из действия *A* будет следовать *C*»). Но если Бог дал нам истинные базисные убеждения относительно последствий всех наших действий (с указанными ограничениями), то мы должны знать всё будущее мира как в случае, если люди не будут влиять на него, так и в случае, если они будут воздействовать на мир самыми разными способами. Поэтому среди всего известного нам будут известны и результаты всех экспериментов, которые мы можем осуществить для подтверждения той или иной научной или метафизической теории. Мы всё еще могли бы выбирать между конкурирующими теориями на основе априорных критериев простоты и диапазона. Но этот выбор сводился бы к выбору между теориями, имеющими в равной степени обозримые последствия (даже в отдаленном будущем), а значит, польза и значимость такого выбора была бы крайне низкой. Поскольку главной причиной, на основании которой мы считаем одну теорию более вероятной, чем другая — это то, что с помощью первой теории мы можем делать прогнозы, а с помощью второй — нет. Но в постулированной нами гипотетической ситуации для того, чтобы знать будущее, наука вообще не нужна.

Поскольку всё происходит в реальном мире, большинство моральных решений — это решения, принятые в состоянии неуверенности по поводу следствий наших действий, даже если мы не учитываем возможность вмешательства других агентов. Я не знаю наверняка, что если буду курить, то заболею раком, или что если я откажусь пожертвовать деньги в Оксфам¹⁰, кто-то умрет от голода. Возможно, я окажусь тем, кто не умрет от рака; возможно, мой отказ сделать небольшое пожертвование в Оксфам не повлияет на число людей, умерших от голода. Поскольку я предполагаю, что единственной разницей, возникшей в результате того, что я откажусь внести это пожертвование, будет то что каждый голодающий при распределении пищи получит порцию чуть меньше той, которую они получили бы в любом случае, и я знаю, что это будет непосредственный результат моего действия. Но вот чего я не могу знать, так это того, будет ли эта разница в распределении действительно так ничтожно мала, что на самом деле никак не повлияет на общую ситуацию голода. Таким образом, мы должны принимать моральные решения, оценивая вероятность различных последствий наших действий: насколько вероятно, что у меня будет рак, если я продолжу курить (при условии, что иным образом я не получу рак), или что кто-то умрет от голода, если я не пожертвую средства (при условии, что никаким иным образом они не умрут от голода). Данные решения, принимаемые в состоянии неопределенности, не являются просто обычными моральными решениями. Это трудные решения, поскольку эти вероятности трудно оценить, к тому же легко убедить себя в том, что можно попробовать снизить требования к себе в расчете на то, что ничего плохого не произойдет (то есть выбрать то, что очень хочется делать). И даже если вы готовы принять правильную оценку этих вероятностей, истинная приверженность добру проявляется в совершении действия (даже в том случае, если это возможно лучшее действие), которое может вообще не иметь хороших последствий.

Но раз мы часто находимся в таком положении (и по изложенным выше причинам это благо, что мы вынуждены в нем находиться), тогда благом будет и то (поскольку мы справедливо стремимся совершать именно хорошие действия), что мы должны иметь возможность получать больше достоверных знаний о последствиях наших действий, и это включает получение данных о последствиях

различных событий, например, данные о том, что случилось с людьми, которые курили, не обращая внимание на возможность заболеть раком. Иными словами, стремление к более достоверному знанию опирается в том числе и на нормальную индукцию.

Более того, если знание последствий наших действий ограничено, то мы стоим перед крайне важным решением: проводить научные исследования для того, чтобы расширить границы нашего знания, или нет, а также делиться или не делиться с другими результатами этих исследований. Рациональность, которая необходима, если мы должны сделать серьезный моральный выбор, представляет собой (совершенно независимо от ее значения для этого) само по себе великое благо. Одно из величайших достоинств человека состоит в его способности воспринимать данные и делать вероятностные умозаключения относительно результатов своих действий, устройства мира, происхождения человечества и его судьбы. Рациональность — это качество, которое стоит того, чтобы за него заплатить разумную цену. Мы совершенно оправданно высоко ценим ученого, который исследует причины и следствия различных явлений и применяет объективные правильные критерии к открытым им законам природы и процессам возникновения боли или удовольствия. Еще одно достоинство людей состоит в том, что они объединяются в процессе познания: одни люди учат других, и те строят дальше, опираясь на уже готовый фундамент. У людей есть выбор: проводить исследования или нет, объединяться ли в процессе исследования и обучать других результатам этих исследований или нет. Для того чтобы у нас действительно была возможность серьезного морального выбора, нам изначально нужно быть более или менее безразличными по отношению к последствиям наших действий — послужат ли они добру или злу. Существование естественного зла дает нам возможность углубить наше понимание последствий, чего мы не можем достичь каким-то иным путем без существенных моральных издержек.

Высшие животные также получают знание с помощью нормальной индукции — знание о том, как добыть пищу, питье, партнера, а также знание о причинах боли, потери здоровья и потери жизни. Несмотря на то, что животные не могут выбирать, заниматься ли им серьезным изучением причин и следствий, действующих в природе, или нет, тем не менее, высшие животные приобретают знания,

используя объективные критерии того, что является свидетельством чего — через обобщение, простейший вид нормального индуктивного умозаключения. Наблюдая страдания, болезни и смерть в определенных обстоятельствах других животных, они учатся избегать эти обстоятельства. Наблюдая попавшего в заросли и гибнущего от пожара олененка, другие животные учатся сторониться зарослей. Некоторые высшие животные (хотя и несвободно) изучают последствия действий, прежде чем совершить их. Кошка, залезшая на дерево, часто сперва проверяет прочность ветки, прежде чем улечься на нее всем своим весом. В этом простом отношении рациональность относится к числу их достоинств, еще одной ограниченной способностью, сближающей их с людьми. И это благо — то, что они должны постоянно заботиться о сохранении своей жизни и жизни своего потомства с помощью наблюдения и осознания последствий различных явлений. К тому же, другие животные пострадают, если некоторые виды животных научатся избегать опасности для себя и своих детенышей.

Мы можем не знать во всех подробностях, где и когда в прошлом случилось естественное зло, но само по себе знание о том, что страдание определенного вида происходит с определенным видом существ в определенных условиях, дает нам очень хороший повод не совершать ничего, что могло бы создать эти условия. В самом деле, поскольку всё естественное зло происходит как результат в высшей степени детерминированных природных процессов (нет такого естественного зла, которое произошло бы целиком и полностью случайно), любая подобная информация является вкладом в знание природных процессов, которое мы можем использовать как для того, чтобы порождать, так и для того, чтобы предотвращать зло в будущем. Всё прошлое и настоящее зло, связанное с людьми и животными, о котором нам известно, расширяет нашу возможность сознательного выбора. И (за редким исключением) мы не смогли бы учиться, и уж тем более, сознательно выбрать научение, без этого зла. Великое благо выбора между хорошими и плохими действиями не может быть достигнуто без знания последствий наших действий. Если бы это знание было дано нам в виде базисных убеждений, то мы были бы лишены великого блага рационального ответа на опыт, рационального исследования и возможности выбора. В этом случае радикально

сократился бы спектр возможного для нас выбора. Естественное зло создает для нас возможность гораздо более серьезного морального выбора, в том числе возможность исследовать или не исследовать мир.

Развивая защиту с позиции «блага более высокого порядка», а также аргумент от потребности в знании, я показывал, что, создав естественное зло, Бог создал возможность для самых разных видов блага, причем естественное зло является единственным логически возможным и морально приемлемым способом, с помощью которого Он может обеспечить эти виды блага. Я заявляю, что теизм может вполне законно утверждать, что первое условие, в соответствии с которым Бог позволяет существовать злу, удовлетворяется без привлечения каких-либо дополнительных гипотез вроде гипотезы о падших ангелах, рассмотренной выше. Всё зло нашего упорядоченного мира, зло, о котором мы знаем, что у нас есть возможность реагировать на него правильным образом, — минимизировано состраданием и научением, которые оно с собой несет, а нередко и многими другими вещами. Однако если Бог должен быть оправдан в том, что Он создал зло или позволяет другим делать зло, то Он должен также создать добро, которое это зло делает возможным, а люди, выбирающие между добром и злом, должны делать свой выбор, исходя из собственной свободной воли. Злая природа и плохие результаты человеческого свободного выбора настолько хуже злой природы и плохих результатов инстинктивных реакций животных, что свободная природа их выбора, на мой взгляд, необходима для оправдания благого Бога, позволяющего им причинять такое зло. Я уже вкратце утверждал, что нет оснований отрицать, что вещи таковы, какими они кажутся в этом отношении, и что люди обладают необходимой свободой воли. Второе условие, в соответствии с которым Бога следует оправдать за то, что Он создал естественное зло, также удовлетворено.

ПРАВО БОГА ПРИЧИНЯТЬ ВРЕД

Я показал, что, позволяя осуществляться моральному злу и создавая естественное зло, Бог дает нам (и животным) такое благо, которое Он не мог бы дать каким-либо иным морально допустимым способом. Но имеет ли Бог право причинять вред во имя добра и,

в частности, имеет ли Он право позволять одним страдать во имя блага других?

Бог как творец всего сущего имеет над нами такие права, которыми мы не можем обладать над другими людьми. Позволить кому-то страдать ради его собственного блага или ради блага кого-то еще может лишь тот, кто выполняет по отношению к нему родительские функции. Я не имею права заставлять какого-нибудь незнакомца, Джона Смита, страдать ради блага его души или ради блага души Билла Джонса, но у меня есть *некоторое* право такого рода в отношении моих собственных детей. Я могу позволить своему младшему сыну *в некоторой степени* страдать ради блага его души и души его брата. У меня есть это право, потому что я отчасти несу ответственность за существование младшего сына, его рождение, его развитие; я кормлю его и даю ему образование. У меня есть право потребовать взамен, чтобы он предоставил возможность своему старшему брату причинить ему некоторый вред. Если всё это правильно, тогда *a fortiori* Бог, который *ex hypothesi* в гораздо большей степени наш творец, чем наши родители, имеет настолько же большие права в этом отношении.

Поэтому когда по поводу моего аргумента относительно того, что боль может служить различным благим целям (обеспечивает возможность сочувствия и оказания помощи, возможность изучения причин боли), возражают, говоря, что тогда для людей было бы лучше причинять как можно больше боли друг другу и животным, — это не является сильным возражением. Мы не являемся первопричиной существования других людей и животных, и потому у нас нет в целом такого права. Бог имеет это право, а также в очень конкретных обстоятельствах и в очень ограниченной степени это право имеют люди, выполняющие родительские функции.

Я полагаю, что мы можем обобщить эти размышления следующим образом. Даритель имеет право забрать свой дар или дополнить свои дары чем-нибудь плохим для того, кому эти дары предназначены, и может это делать до тех пор, пока числится дарителем. Бог, дающий так много, имеет право взять что-то взамен, но, будучи всеблагим, Он не станет делать этого до тех пор, пока это не придется сделать в силу логической необходимости для того, чтобы осуществить благо либо тому, кому предназначался дар, либо кому-то еще.

Возможно, у кого-нибудь возникнет мысль, что у людей нужно предварительно спрашивать, хотят ли они получать дары на таких условиях, особенно, когда дар связан с чем-нибудь плохим (например, с болью). Разумеется, никто не имеет права причинять ущерб кому-либо ради его большего блага (или ради большего блага другого человека) без его согласия, например, мы убеждены в том, что врач, использующий для медицинских экспериментов людей в качестве безвольных подопытных кроликов, поступает плохо. Но важнейшее отличие [этой ситуации от ситуации с Богом] состоит в том, что врач *может* спросить у пациента, согласен ли он, чтобы его использовали таким образом, и пациент, будучи свободным агентом, обладающим некоторыми знаниями и силами, может сделать сознательный выбор. Выбор Бога не сводится к тому, чтобы решить, как Ему использовать уже существующих людей. Его выбор состоит в том, чтобы решить, какого рода людей Ему создать и в какого рода мир их поместить. В ситуации с Богом людей просто еще не существовало, и потому спросить их было невозможно. В предыдущей главе я утверждаю, что когда один человек *A* несет ответственность за другого человека *B*, то это благо. Не должен ли Бог спросить у *B*, хочет ли он этого? Но это невозможно, поскольку, если на *A* должна быть возложена ответственность за увеличение свободы, знаний и сил *B*, то не существует такого *B*, который обладал бы достаточными знаниями и свободой для того, чтобы сделать любой выбор до того, как Бог должен был выбрать дать или не дать *A* ответственность за него. Создатель должен сделать выбор независимо от своих созданий, и у него есть основания для того, чтобы создать их в высшей степени взаимозависимыми. Опять же, как мы видели, у Бога есть основания создать мир, в котором должно быть некоторое страдание для того, чтобы другие могли познавать мир через рациональное исследование. Но люди не могут выбирать, в какого рода мире им жить и каким способом они должны получать знание, поскольку до тех пор, пока у них нет [хоть какого-то] знания, они не могут выбрать ничего. Бог должен выбрать за них. И если Бог существует, то Он должен часто одаривать нас, предполагая, что, имея выбор, мы сами захотим, чтобы наши жизни послужили на пользу других.

Может показаться, что во многих случаях не выполняется мое положение о том, что Бог не может возложить на нас бремя зла, пре-

вышающее даруемое Им благо. Разве не кажется нам, что многие люди ведут такую жизнь, что лучше бы они вовсе не жили? Я убежден, что это тот случай, который на самом деле встречается гораздо реже, чем это кажется на первый взгляд. Я думаю так по двум причинам. Во-первых, потому что жизнь сама по себе есть великое благо, даже если в ней много страданий, а в какие-то периоды, возможно, зло превышает благо. Надеюсь, что читатель не сочтет меня бессердечным, когда я замечу, что если бы множество людей действительно считали бы, что им лучше не жить, то было бы гораздо больше самоубийств. На это можно возразить, что их удерживает от самоубийства чувство долга перед родителями, детьми, супругами и т. д., и потому они продолжают жить. Это правда, и часто они действительно чувствуют эти обязательства. Но эта мысль дает мне вторую причину того, почему суждение о том, что для некоторых людей было бы лучше вовсе не жить, так часто бывает ошибочным. Говорящие так не принимают во внимание великое благо возможности быть полезным кому-то.

То, что помощь представляет собой огромное благо для того, кто ее осуществляет, всегда было трудно для понимания, но особенно трудно это стало сознавать светскому западному человеку ХХI в. Но достаточно только вообразить, как ужасна была бы жизнь, если бы мы были бесполезны, если бы мы не могли помогать друг другу. И большинство из нас могут время от времени наблюдать это: например, когда мы пытаемся помочь заключенным, не улучшая условия их заключения, а позволяя им заботиться о неполноценных; или когда мы скорее жалеем, чем завидуем, «бедной богатой девочке», у которой есть всё, и которая не делает ничего для других. Один распространенный в современной Европе феномен особенно привлекает наше внимание — зло безработицы. Поскольку система социальной защиты населения в Западной Европе весьма развита, безработный, как правило, имеет достаточно денег, чтобы жить, не испытывая особых неудобств. Обычно безработные в Западной Европе живут гораздо лучше, чем большинство работающих в Африке, Азии или работавших в Британии ХIХ в. Зло западноевропейской безработицы состоит не столько в нищете, которую она несет вместе с собой, сколько в бесполезности самих безработных. Они часто говорят о том, что ощущают свою потерю ценности для общества, свою бес-

полезность, свое пребывание «на свалке». Безработные справедливо считают, что для них было бы благом участвовать в общей жизни, но они не могут это делать.

Это может быть не только свободно выбранное сознательное действие: безработица случается и против воли, что имеет благие последствия для других, поскольку создает благо для тех, кто им помогает. Если безработных заставить работать с какой-то полезной целью, то они (большинство из них) тем не менее будут считать это благом по сравнению с бесполезностью. Или, если бы они так не считали, полагаю, что большинство из нас, имеющих работу и никогда непосредственно не бывших в их положении, сочли бы это благом. Или рассмотрим в качестве примера призывника, убитого в закончившейся победой освободительной войне, в результате которой его страна победила пытавшегося ее захватить агрессора. Практически все люди, за исключением лишь тех, кто относится к нашему поколению на Западе, сочтет смерть ради освобождения своей страны великим благом для того, кто погиб, даже если он был призывником.

То, что имеет благие последствия, тоже может быть не только сознательным действием, но и чем-то, испытанным против воли (или принудительным сокращением хорошего опыта, что происходит в случае смерти), поскольку этот опыт тесно связан со своими последствиями, которые составляют благо тому, для кого они наступают (даже если меньшее благо, чем то, которое возникает в результате свободного намеренного действия, вызывает эти последствия, и благо часто перевешивается злом того опыта, о котором идет речь). Рассмотрим случай чьей-то травмы или гибели в аварии, который привел к изменениям, предотвратившим возникновение сходных ситуаций (например, кто-то погиб в железнодорожной катастрофе, что привело к введению новой системы железнодорожной сигнализации, предотвратившей подобные случаи). Родственники погибшего в такой ситуации часто говорят, что, по крайней мере, он погиб (или пострадал) не напрасно. Они считают, что было бы большим несчастьем, если бы его смерть была полностью бесполезной. Это благо для нас, если наш опыт не пропадает, а служит на благо другим, является средством получения другими такой пользы, которую они не получили бы никаким другим способом, что отчасти компенсирует этот опыт. Это следует из догадки о том, что человеку (и животным)

дана благословенная возможность своими страданиями создавать благо для других, предоставляя им возможность свободного выбора — вредить или помогать ему, и то, что его страдания дают другим знание и позволяют им почувствовать сострадание к нему, а также дают им возможность выбора проявить свое сочувствие к нему или нет. Так, для олененка, попавшего в заросли и гибнущего от лесного пожара, будет благом то, что его страдания дадут знание оленям и другим животным, которые научатся сами избегать огня и научат этому своих детенышей¹¹. Гораздо лучше, если возможность быть полезным выбрана добровольно, но всё равно это благо, даже если это не так.

Возможно, кто-то возразит, что, например, благо — это не просто умереть за свою страну, а сделать это сознательно, будучи убежденным в том, что это благо, то есть испытывая «блаженство» от того, что принес себя в жертву. Но это не так. Подобный опыт может быть благом только в том случае, если то, в чем этот человек убежден, правильно. Нет ничего хорошего в том, чтобы погибнуть в убеждении, что отдал жизнь за правое дело, а в действительности погибнуть из-за ерунды. Аналогично, радоваться тому, что вы сдали экзамены, будет хорошо (благом) только в том случае, если это действительно хорошо (независимо от того, убеждены вы в этом или нет). Убежденность в том, что нечто случившееся является благом, не делает благом то, что случилось: иметь такую убежденность будет благом, только если это случившееся является благом в любом случае. Итак, несмотря на то, что искренне верить, что будет благим делом погибнуть за свою страну, — это благо, всё же это будет благом только в том случае, если смерть за свою страну является благом в любом случае, независимо от того, верит некто в это или нет. Из всего этого, в частности, следует, что если кто-то удерживается от самоубийства только потому, что знает, что его смерть причинит ужасное горе тому, кто его любит, — то ему очень повезло. Быть любимым и самим фактом своего существования быть дорогим для кого-то — это огромное благо для вас. И если бы самоубийца не понимал этого, то, конечно, он ошибался бы.

Если Бог существует, то наибольшее благо всех рассмотренных выше случаев — это возможность быть полезным (being-of-use) Богу, и все человеческие страдания, которые служат на пользу другим лю-

дям, также будут полезны Богу, который устроил мир таким образом, что страдания одних полезны другим. Точно так же, как врач, помогая ребенку пользоваться травмированной ногой, помогает и самому ребенку, и его родителям, чья главная цель в жизни — счастье их ребенка, так и все люди, чьи страдания помогают другим, служат тем самым Богу и Его целям. А тот, кто служит всеблагому источнику всего сущего, подлинно счастлив.

Однако, даже принимая во внимание это великое благо возможности быть полезным, можно отметить, что есть люди, чья жизнь такова, что лучше бы им было вовсе не рождаться на свет. В отношении них у Бога есть обязательство обеспечить их достаточным (и в количественном, и в качественном отношении) благом после смерти, так, чтобы их полная жизнь (и земная, и последующая) в результате была хорошей жизнью. Будучи всемогущим, Он может это сделать, и у нас нет оснований предполагать, что (если Бог существует) Он это не сделает. Нет ничего неправильного в том, что даритель жизни устраивает ее таким образом (в определенных границах), что ее ранние стадии будут плохими при условии, что в целой жизни перевес будет в сторону хорошего. Мы видим это на примере врачей и родителей, которые явно правы, позволяя эмбриону или новорожденному младенцу страдать, перенося хирургическое или медикаментозное вмешательство, для того, чтобы впоследствии вся его жизнь была хорошей.

В этом плане то, что относится к людям, относится также и к животным. Бог должен каждому из них дать в конечном счете больше добра, устроить их жизнь таким образом, чтобы благо их жизни перевешивало зло. Но для них быть полезными другим — будь то люди, будь то другие животные, или сам Бог — это также великое благо, независимо от того, сознают они это или нет. И я склоняюсь к мысли (хотя, возможно, ошибочной), что поскольку боль, которую чувствуют животные, меньше нашей, и, принимая во внимание доступную им возможность быть полезными (что само по себе великое благо), Бог может обеспечить каждому животному благо в его жизни без необходимости балансировки добра и зла в жизни после смерти.

Однако, если зло, присутствующее в этом мире, носит такой характер, что для того, чтобы спасти гипотезу теизма от опровержения, я вынужден дополнить ее еще одной гипотезой — о том, что каждо-

му, в чьей земной жизни был перевес в сторону зла (настолько, что лучше ему было бы не рождаться), Бог дает период хорошей жизни после смерти, — то я тем самым усложняю теизм и тем самым снижаю его вероятность, точно так же, как если бы я присоединил к нему гипотезу о падших ангелах. Я скоро вернусь к этому моменту.

Тем не менее, приняв важное допущение компенсации в жизни после смерти для тех, чья земная жизнь была слишком плохой, я утверждаю, что Бог имеет право позволять людям (и животным) страдать в течение некоторого ограниченного периода и с некоторой ограниченной интенсивностью. Однако, ввиду того, что Он является неизмеримо большим благодетелем, чем люди, выступающие в этой роли, то и Его права неизмеримо больше человеческих. К тому же, разумеется, существуют пределы: пределы времени (грубо говоря, восемьдесят лет) и пределы интенсивности (страдание, превышающее определенный порог, ведет к смерти). Опять же, я надеюсь, что читатель не сочтет меня жестокосердым за эти замечания. Я не стал бы их излагать страдающему человеку в момент, когда он нуждается в поддержке, а не в теодиие; но, тем не менее, эти замечания справедливы, и их должен учитывать каждый, кто хочет исследовать этот предмет с надлежащей логической строгостью. Однако важнейшей проблемой остается вопрос о том, не являются ли эти реальные пределы слишком широкими.

КОЛИЧЕСТВО ЗЛА

Можно настаивать на том, что в мире слишком много зла, несмотря на благие цели, которым оно актуально или потенциально служит. Четвертым (из выделенных мною) условием¹², при котором всеблагой Бог может осуществить или позволить осуществиться некоему злу, состоит в том, что благо, возможно, перевесит любое зло, необходимое для его достижения. И даже несмотря на это, следует отметить, что всё равно существуют пределы, в которых Бог имеет право причинять зло. Итак, существует ли в этом мире для всеблагого Бога слишком большое зло, чтобы его причинять? Оппонент [этой точке зрения] может согласиться с тем, что необходимо существенное количество различных видов зла для того, чтобы обеспечить возможность превышающего блага и в частности, возможность людям

выбирать свою судьбу, но он может возразить, что в мире существует слишком большое зло и что меньшее зло произвело бы точно такой же полезный эффект. Эту мысль можно выразить, сказав, что Бог мог бы дать человеку достаточную возможность выбора, позволив ему причинять некоторую небольшую боль другим людям, и мог бы удерживать людей от вредоносных действий, сделав эти действия ужасно трудными для выполнения. В нашем мире это возражение выглядит весьма серьезным. Существует слишком много зла, которое люди могут причинять своим близким, а также слишком много естественного зла для того, чтобы служить благу возможности сострадания и стойкого перенесения несчастий, а также рационального исследования. Страдания детей и животных часто вполне справедливо приводят нас в ужас. Я полагаю, что это и есть сердцевина проблемы зла. Не сам факт наличия зла и не конкретные виды зла представляют реальную угрозу для теизма, а количество зла, равно как и число страдающих людей (и животных), а также мера их страдания. Если Бог существует, скажет оппонент, то, в сущности, Он дает людям слишком большую возможность выбора. Он причиняет слишком большое страдание слишком многим людям (и животным) ради их возможности свободного выбора, а также возможности существенно изменять самих себя, друг друга и мир на основе знания, полученного с помощью рационального исследования мира. Ни один Бог не должен позволить произойти Хиросиме, холокосту, землетрясению в Лиссабоне или Черной смерти¹³ — скажет наш оппонент. К возражению, что если Бог существует, то для Него это слишком, я чувствую *большую исходную* симпатию. Хотя, кажется, это возражение направлено против утверждения существования Бога.

Однако я продолжаю размышлять и понимаю, что каждое устраняемое плохое состояние или устраняемое потенциальное плохое состояние устраняет *одно* реальное (actual) благо. Каждая маленькая прибавка к числу реальных или возможных плохих состояний делает маленькую прибавку к числу реальных или возможных хороших состояний. Предположим, что в результате взрыва атомной бомбы над Хиросимой погибло на одного человека меньше. Тогда уменьшилась бы возможность для проявления мужества и сострадания, чуть-чуть уменьшилась бы информация о воздействии атомной радиации на человека, меньше людей (близких погибшего) испытало

бы сильное желание участвовать в борьбе за ядерное разоружение и против империалистической экспансии. И так далее. Разумеется, устранение одного плохого состояния (или возможности одного плохого состояния) не устранит большого блага: не больше, чем устранение песчинки повлияет на то, что перед вами по-прежнему куча песка. Но устранение одной песчинки внесет крошечное изменение, и то же самое относится к устранению одного плохого состояния.

Так что же, — спросит наш оппонент, — на самом деле произойдет, когда Бог очень существенно сократит количество страдающих и интенсивность страдания, порождаемого природными процессами, а также тем ущербом, который люди причиняют друг другу? А означает это следующее. Да, останутся болезни, но от них никто не останется инвалидом и не умрет; катастрофы будут выводить людей из строя на год или два, но не на всю жизнь; мы будем причинять друг другу боль или отказывать в помощи, получая при этом какое-то знание, но при этом мы не будем разрушать ни собственную личность, ни личность другого человека. Наше влияние будет ограничено теми, с кем мы находимся в непосредственном контакте, не будет возможности влиять (ни в хорошем, ни в плохом отношении) на будущие поколения. Большинство наших знаний о том, как вызвать то или иное воздействие (хорошее или плохое), будут врожденными. Такой мир будет игрушечным миром: миром, в котором вещи что-то значат, но не слишком, в котором мы можем выбирать, но этот выбор лишь чуть-чуть что-то изменит в мире, а реальный выбор останется за Богом. Тогда оппонент спросит: разве Бог не должен быть щедрым и доверить нам созданный Им мир, наделив нас возможностью проявить свои лучшие качества в героических ситуациях?

Я уже высказывал предположение, что Бог не должен иметь право сделать чью-то земную жизнь плохой, не обеспечив для него периода хорошей жизни после смерти, компенсирующей этот плохой период. Дополнить теизм этой гипотезой — значит усложнить теизм. Я также склонен считать, что если Бог создал людей и животных страдающими (хотя и для благих целей) в той мере, которую Он определил, то Он в силу Своей всеблагости должен был бы разделить с нами страдания (Он бы считал это лучшим действием). Мы полагаем, что добрые родители, которые из-за болезни вынуж-

дены посадить ребенка на строгую диету, часто сами будут придерживаться той же самой диеты, хотя они и не больны; или когда они посылают своих детей играть с проблемными соседскими детьми, с которыми никто не хочет дружить, они проявляют особенное дружелюбие по отношению к соседским родителям (даже если эти родители и не страдают от отсутствия дружелюбия). Добрые король и королева разделяют тяготы своего народа и вместе со своими подданными несут бремя ради благих целей (например, ради победы в освободительной войне), даже если страдания короля и королевы не способствуют достижению этих целей. Если Бог заставляет нас страдать так, как мы страдаем, то Он должен воплотиться и разделить с нами эти страдания. Но добавить к теизму гипотезу Боговоплощения — значит еще больше усложнить теизм. Однако хотя то, что Он допускает существование различных *видов* зла, вполне совместимо с Его всеблагостью, и это объясняется теми благами, которые благодаря злу становятся возможными, мое внимание (и внимание большинства теологов, исследующих проблему зла) приковано к количеству зла (числу конкретных индивидов, которые должны страдать). Я утверждаю, что Бог, допускающий зло, будет оправдан только в том случае, если Он гарантирует компенсацию страданий в жизни после смерти (там, где это необходимо), а также, возможно, воплотившись, разделит страдания людей и животных. Хотя я не настолько самонадеян, чтобы утверждать, что существуют такие люди, которым лучше было бы не жить, тем не менее, позвольте мне разрешить моему оппоненту высказать это утверждение. В таком случае теизм нуждается в одной, а может быть, и двух дополнительных, усложняющих его, гипотезах. Приняв их, и тем самым дополнительное зло, которое делает возможным дополнительное благо, степень зла уже не становится непонятной, поскольку Бог может много с нас спрашивать для того, чтобы много нам дать.

Таким образом, добавив обе эти дополнительные гипотезы и зная *чрезвычайную* краткость человеческой и животной жизни (и в меньшей степени — пределы интенсивности боли и страданий, совместимых с жизнью), мой окончательный вердикт таков: Бог не будет менее благим, если Он создаст или позволит произойти тому количеству страданий, которое существует в нашем мире, ради возникшего в итоге превышающего блага. Тем не менее необходимость

в дополнительных гипотезах делает теистическую теорию более сложной, чем теизм как таковой (чистый теизм), и тем самым уменьшает вероятность чистого теизма. Выразим это по-другому. В случае чистого теизма (*bare theism*) менее вероятно, что мы обнаружим зло настолько высокой степени, как это нам показывают одни только фоновые данные, потому что теизм совместим с этими данными только в том случае, если мы присоединим к нему дополнительную гипотезу или гипотезы. Следовательно, наличие зла обеспечивает достаточное 3-индуктивное доказательство против существования Бога. Но оно не является слишком сильным, поскольку обеспечение жизни после смерти для многих людей (не только для тех, кто нуждается в компенсации) и воплощение для того, чтобы разделить их страдания, — это такие действия, которые благой Бог может совершить в любом случае, поскольку это благие действия (возможно, это благие действия иного рода, отличные от тех действий Бога, которые мы уже обсуждали, а может быть это даже лучшие действия), независимо от того, нужны ли они для оправдания Бога, позволяющего существовать такому количеству зла (см. с. 308–309 о благости действия первого вида и с. 379–382 о дополнительных основаниях Боговоплощения). Итак, если *e* — это существование известного нам морального и естественного зла, *h* — это гипотеза теизма, а *k* — это данные, рассмотренные в предыдущих главах, то $P(h|e \& k) < P(h|k)$, но первая вероятность меньше второй не намного.

Далее следует заметить, что хотя наличие зла может обеспечить достаточное 3-индуктивное доказательство против существования Бога (то есть против чистого теизма), оно не дает достаточного 3-индуктивного доказательства против христианского теизма (теизм плюс главное христианское учение, встроенное в вероисповедание), поскольку жизнь после смерти¹⁴ и Боговоплощение — это уже часть более детализированной гипотезы христианского теизма, которая, в силу ее более детализированного характера (ее большего охвата), всегда будет менее вероятна, чем чистый теизм. Поэтому любые дополнительные данные в пользу этих двух детальных христианских учений¹⁵ будут дальше уменьшать силу этого 3-индуктивного доказательства (и если бы потребовалась единственная дополнительная гипотеза — жизнь после смерти — тогда, поскольку это часть многих более специфических форм теизма (например, ислама), наличие зла

не обеспечивало бы достаточное 3-индуктивное доказательство против этих форм теизма).

Я утверждаю, что аргументы оппонентов, полагающих, что наличие зла обеспечивает более сильное доказательство против существования Бога, чем я мог бы допустить, связаны с недостаточной оценкой глубинных потребностей людей и других разумных существ, а также недостаточной оценкой силы логических ограничений типов возможных миров, которые Бог может создать. Читатель будет согласен с моим вердиктом в той мере, в которой он считает, что гораздо важнее то, что агент делает (выбор, который он осуществляет; изменения, которые он привносит в мир; воздействие его жизни на других людей), чем то, что случается с ним (чувства и разочарования, которые он испытывает).

АРГУМЕНТ ОТ СОКРЫТОСТИ

Физическое и моральное зло, которое я до сих пор рассматривал, было бы злом независимо от того, существует Бог или нет. Но есть определенные вещи, которые были бы злом только в том случае, если Бог существует. Наиболее очевидной из таких вещей является поиск доказательств против существования Бога, то есть честный агностицизм (*honest agnosticism*), который я трактую таким образом, что он включает в себя и атеизм. Если существует Бог, и Он — любящий нас творец, то, разумеется, Он должен так устроить мир, чтобы о Нем знали все создания, обладающие способностью осознать бытие Бога, то есть, способностью, которой, очевидно, обладают люди. Те отцы, которые постоянно отсутствуют по отношению к своим детям, вполне справедливо не заслуживают любви. Наш оппонент скажет, что неудача Бога в попытке устроить мир таким образом, чтобы о Нем знали, при допущении Его всеблагости, разумеется, является аргументом против Его существования¹⁶. Этот аргумент является разновидностью обычного аргумента от наличия зла против существования Бога. Некоторые виды агностицизма могут быть обусловлены безразличием людей к вопросу о существовании Бога или недоступностью для них силы доказательств существования Бога; агностицизм может быть связан и с убеждением в том, что Бог не смог донести благую весть до остальных. Агностицизм, возник-

ший в результате таких причин, был бы моральным злом, поскольку он предполагал бы оправдание некоторых других видов морального зла. Наиважнейшая возможность свободного выбора (будь то выбор в области познания или вероисповедания) стала бы недоступна людям, если бы Бог уже дал всем людям знание о Своем существовании.

Но очевидно, что существует и гораздо более честный агностицизм. Многих людей, долгое время изучавших вопрос о существовании Бога, не убедили известные им аргументы, и при этом у них не было адекватного религиозного опыта. То, что доказательства бытия Бога их не убедили, может быть связано с тем, что они не смогли правильно понять обоснованные аргументы. Но в любом случае, они честно остались при своем мнении. Почему же благой Бог все-таки скрыл Себя от многих людей, способных осознать Его, приняв вероисповедание и отправляя культ?

Мой ответ будет двояким. Агностицизм допускает благо как для агностика, так и для верующего. Начнем с первого. Глубокая убежденность в существовании Бога препятствует чьей-либо возможности свободно выбрать между добром и злом. Выбрать благо становится слишком легко либо для того, кто очень хочет нравиться хорошим людям (особенно тем, от кого зависит его жизнь), причем это желание сильнее любого другого плохого желания; либо для того, в ком сильное желание своего будущего благополучия сочетается с сильной верой в то, что, вероятнее всего, Бог не даст хорошей жизни после смерти плохим людям. В таком случае было бы слишком легко выбрать благо потому, что, как мы уже убедились, для того чтобы кто-либо имел свободный выбор между добром и злом, необходимо, чтобы он испытывал искушение (то есть желание сделать то, что является злом), которое он сможет преодолеть, если таков будет его выбор. В своем каузальном влиянии наши благие желания должны перевешивать плохие желания, если мы делаем свободный выбор в пользу добра.

Это благо для нас — хотеть нравиться, любить производить приятное впечатление на окружающих, любить, чтобы они стремились к общению с нами, уважали наше мнение и достижения. Любить и любить быть любимым — это сущностный элемент дружбы (даже несмотря на то, что иногда нам приходится идти на риск времен-

ного охлаждения ради какой-то очень важной цели). И дружелюбие по отношению к благому — более того — к всеблагому, всеведущему и всемогущему источнику нашего существования, будет огромным благом. И есть что-то глубоко неправильное в том, когда кого-либо совершенно не интересует, сильно ли любит его такой Бог или нет. Да и как бы мог такой Бог сильно любить его, если он совершает или склонен совершать плохие действия? Поскольку Бог любит благо и ненавидит зло. И хотя Он может всё равно любить нас, поскольку Он нас создал, и у нас остается возможность делать добро, Он не станет любить нас за плохие действия.

Итак, если я получаю глубокие познания относительно божественного присутствия, тогда я буду полностью осознавать, что если я поступаю плохо, и особенно, если я поступаю неправильно, нечестно, то всеблагой Творец будет очень не одобрять это. Поэтому, если у меня есть подлинное желание нравиться, то у меня будет сильная склонность не поступать неправильно, и если только ее не подавит более сильное желание поступать неправильно, тогда перевес желаний будет против выбора неправильных действий, а это значит, что не бывает абсолютного искушения поступать неправильно, и я с неизбежностью буду поступать хорошо. Желание нравиться может быть различной силы, так же, как и желание делать что-то плохое, так же, как и вера в Бога. Но если благое желание сильнее, чем плохое, и у меня есть глубокие познания относительно божественного присутствия (иными словами, вопрос о существовании Бога даже не обсуждается), тогда будет перевешивать склонность делать добро, и уже не будет свободного выбора между добром и злом. Тогда мы будем в ситуации ребенка, находящегося в детской, который знает, что мать стоит в дверях и смотрит на него, и для которого (в связи с тем, что он хочет одобрения матери) искушение сделать что-то неправильное просто подавлено. Нам необходима «эпистемическая дистанция» (*epistemic distance*) по отношению к Богу для того, чтобы иметь свободный выбор между добром и злом.

Единственный случай, при котором глубокие познания относительно божественного присутствия оставляют возможность свободного выбора между добром и злом — это когда желание божественного одобрения оказывается слабее желания поступить неправильно. Если Бог создал нас довольно злыми по своей природе, способными

причинять вред и обманывать других людей, не испытывая к ним естественной привязанности, тогда этот выбор может оставаться открытым. Но, разумеется, точно так же, как желание любить Бога — это благо, так и естественная злоба и отсутствие естественной склонности любить — это зло. Поэтому логически невозможно, чтобы Бог наделил нас глубокими познаниями относительно Своего присутствия и возможностью свободного выбора между добром и злом, и в то же самое время дал бы нам сильное желание Его любви и естественную привязанность к окружающим. Оба последние качества являются великими благами, но Бог может дать нам какие-то блага лишь в том случае, если Он не дает нам какие-то другие.

Бог мог бы дать нам гораздо больше умеренного знания относительно Своего присутствия, дать больше неоднозначного опыта, который лучше интерпретируется как опыт присутствия Бога, или же сделать доступными минимальные аргументы в пользу Своего существования. Однако если дана даже лишь умеренная вера в Бога, возможность свободного выбора между правильным и неправильным будет существовать только при наличии некоторого соотношения сил между желанием угодить Богу и желанием поступать неправильно. Даже если влияние первого желания ослаблено сомнениями в существовании Бога, оно все же не может быть настолько снижено, чтобы превосходство неправильного желания над правильным было единственным, что обеспечивало бы возможность существенного свободного выбора между правильным и неправильным. Даже Бог не может дать нам возможность этого выбора, если Он наделил нас исключительно сильной врожденной склонностью к добру (включая желание нравиться, делая добро) и явить нам Себя, даже хотя бы и с учетом вероятностного фактора. Но чем большая неопределенность существует относительно существования Бога, тем больше для нас вероятность быть по природе добрыми, сохраняя при этом выбор между правильным и неправильным.

Этот тезис усиливается, когда мы учитываем другое важное желание — желание нашего собственного благополучия в будущем, и очень хорошо, что мы должны иметь такое желание. Это благо, что мы должны стремиться сделать свою жизнь хорошей, и хотим, чтобы она оставалась хорошей и в дальнейшем (даже если иногда мы можем ощущать потребность пожертвовать своей жизнью во имя

великой цели). Но если мы верим в Бога, то мы верим, что от Его решения зависит, будет ли у нас жизнь после смерти, и какая это будет жизнь. Если мы ведем плохую жизнь, получая удовольствие от неправильных действий, то вполне правомерно будет ожидать, что Бог не сможет найти оснований для того, чтобы позволить нам продолжать существование, или же мы можем ожидать, что Бог накажет нас за злоупотребление своей жизнью. Но для Бога заставить нас вести благую жизнь в ином мире (которую мы бы получили только в том случае, если бы сами хотели вести такую жизнь) означало бы заставить нас желать себе жизнь противоположную той, которую мы свободно выбрали в настоящей жизни. Поэтому у нас есть основания ожидать, что Бог вряд ли так поступит. Таким образом, если мы верим в Бога, то вероятно мы должны верить, что если мы хотим иметь блаженство после смерти, то в наших интересах вести благую жизнь сейчас. А также, на основании доводов, изложенных на с. 304–309 в той мере, в которой мы уверены, что существует жизнь после смерти (а мы вероятно будем уверены в этом, если верим в Бога), в той же мере снижается вероятность того, что мы можем осуществлять некоторые виды существенного выбора.

Я прихожу к выводу, что, если мы верим в Бога и хотим одобрения от Него наших действий в виде любого блага, а также хотим блага после смерти, то мы должны быть меньше открыты для искушения делать плохое и иметь меньше возможностей для существенных благих действий. А это, в свою очередь, сделает наши обязательства в отношении добрых дел менее серьезными. Только существенная доля плохих желаний (желания зла), наряду со множеством возможностей для благих действий позволит нам проявить свою полную приверженность добру. Когда верующие поступают неправильно, то либо они не имеют правильных и достаточной силы желаний того типа, который обсуждался выше, либо они подвержены сильному желанию делать зло, либо их неправильные действия хуже, чем действия агностика, поскольку они уступают очень слабому искушению.

Агностицизм также создает возможность большого блага и для верующих. Он дает верующему потрясающий шанс помочь агностику осознать, кто является источником его существования и его посмертного блага (помогая ему не только путем наставлений,

но и примером собственной религиозной жизни). Наличие честного агностицизма может, если Бог существует, быть следствием неудач верующих людей в попытках помочь агностикам этими способами.

Но в то же время, если Бог существует, есть такие благие положения дел, которые возможны именно благодаря злу агностицизма, и их благость (так же, как и благость некоторых других благих ситуаций, которые обсуждались в этой главе) связана с их ограниченностью во времени. Агностицизм позволяет агностику осуществлять более серьезные обязательства в отношении блага, чем в том случае, если бы присутствие Бога было явлено ему с большей очевидностью. По мере развития его земной жизни он формирует свою личность либо в сторону добра, либо в сторону зла. И если агностик уже сам сознательно выбрал благо, то возможность, которую создает агностицизм (возможность помощи агностик), исчезает. Если он самостоятельно становится добрым человеком, если он узнает о Его существовании, будь то в этой жизни или какой-то другой, то он становится человеком, готовым служить своему Творцу. Тогда для верующего благо существования агностицизма сведется к возможности разрушить его. Но это благо утратит смысл, если сам верующий станет настолько бессердечным, что будет безразличным к нему. Разумеется, если Бог нас создал, то если бы Он явил нам Свое присутствие, это было бы великое благо, и в следующих двух главах я буду утверждать, что Он явил Свое присутствие многим людям. И в существовании агностицизма не было бы блага для верующих, если бы не было самих верующих. Следовательно, некоторые должны осознавать присутствие Бога (либо через религиозный опыт, либо осознавая силу доказательств [бытия Бога]), если существование агностицизма должно обеспечивать им эту возможность.

Итак, я полагаю условия для того, чтобы всеблагой Бог допустил или создал зло агностицизма, удовлетворительными. Агностик получает возможность обрести великое благо существенного свободного выбора между добром и злом и в то же самое время обрести великое благо желания быть любимым и иметь хорошее будущее, уклонившись от сильных плохих желаний. Другие получают возможность обрести великое благо выбора помогать или не помогать агностику достичь подлинной религиозной веры. Насколько мы мо-

жем судить (с учетом того, что мы обладаем свободой воли), мы действительно имеем все эти великие блага. Бог имеет право позволить нам претерпевать зло агностицизма в течение нашей земной жизни по той же причине, по которой Он имеет право позволять нам страдать от другого зла, поскольку в нашей жизни всё равно остается благо. С учетом этого равновесия я не понимаю, почему Бог должен обязательно открыть Свое присутствие агностику после его смерти, хотя было бы хорошо, если бы Он действительно так сделал. Хотя агностицизм и зло (в случае существования Бога), это не такое ужасное зло, как некоторые страдания, из-за которых Богу потребовалось обеспечить компенсацию в жизни после смерти или Боговоплощение. И великое благо существенного свободного выбора, действительно, существенно превосходит, на мой взгляд, зло агностицизма. Таким образом, я прихожу к заключению, что аргумент от сокрытости не обеспечивает достаточный 3-индуктивный аргумент против бытия Бога. Если e — это существование честного агностицизма (и атеизма), h — теизм, а k — рассмотренные выше данные, то $P(h|e \& k) = P(h|k)$.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В 10 и 11 главах изложены аргументы, которые были выдвинуты мною в книге: *Swinburne R. Providence and the Problem of Evil*. Oxf., 1998, которая целиком посвящена проблеме зла. Однако здесь я еще раз пересмотрел их и, надеюсь, улучшил мое изложение аргумента «от потребности в знании».

² Оба эти довода были отвергнуты Иисусом, согласно Евангелию от Иоанна (Иоан 9:3), когда Он отвечает, почему один человек был рожден слепым.

³ В том числе в последнее время этот довод использовал Алвин Плантинга. См.: *Plantinga A. The Nature of Necessity*. Oxf., 1974, p. 191–193.

⁴ Приняв традиционную точку зрения (см. 6 глава, примеч. 8), согласно которой ангелы обладают неизменным характером (добрым или злым), формирующимся в результате единственного изначального свободного выбора, мы должны предположить, что они делают этот выбор, зная, что Бог наделил их ограниченной властью над Своими созданиями, и что их свободный выбор характера предполагает выбор того, как они будут использовать эту власть.

⁵ Для тех, кто знаком с современными философскими работами, посвященными проблеме зла, будет понятно, что я выбрал в качестве примера олененка, гибнущего в лесном пожаре, потому что именно этот пример пре-

обладает в такого рода сочинениях. Этот пример был предложен Уильямом Рой (Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly, 1979, vol. 16, p. 335–341) в качестве иллюстрации явно бессмысленного зла. В нескольких местах я укажу благие цели, которым служит страдание олененка.

⁶ Замечу, что сложность процесса выведения не снижает вероятность истинности самого заключения, в то время как сложность постулированных гипотез делает их менее вероятными.

⁷ Согласно гипотезе (лат.)

⁸ Если относительно этого моего примера вы подумали, что знание о результате принятия цианида может быть получено при наблюдении воздействия принятия сходных с ним химических веществ, то я могу сформулировать аргумент в более общем виде. Некоторые люди должны были случайно принять какой-то похожий яд раньше.

⁹ Третий способ (помимо нормального индуктивного умозаключения и обеспечения людей таким знанием в форме базисных убеждений), с помощью которого Бог мог бы дать нам знание последствий наших действий, состоит в том, что Он мог бы Сам сказать нам об этом, притом сделать это таким образом, чтобы не было никаких сомнений в том, что это Он говорит с нами. Но это сделало бы Его присутствие настолько очевидным для нас, что возникли бы все неудобства, которые я буду вскоре обсуждать, излагая «аргумент от сокрытости», равно как и лишило бы нас возможности рационального умозаключения и исследования.

¹⁰ OXFAM (Oxford Committee for Famine Relief) — «Оксфам», Оксфордский комитет помощи голодающим. — *Пер.*

¹¹ Я хочу еще раз пояснить, что — по причинам, указанным выше — я вовсе не утверждаю, что люди имеют какое-либо право вызывать крушения поездов или лесные пожары. Только Бог имеет это право.

¹² О первых трех условиях см. с. 318 и далее. — *Пер.*

¹³ Черная смерть (Black Death) — название чумы в Европе XIV в., особенно эпидемии чумы в Англии и Ирландии 1348–1349 гг., унесшей около четверти населения этих стран. — *Пер.*

¹⁴ Еще более важная функция благой жизни после смерти в христианской доктрине — это в большей степени вознаграждение за добродетели, чем компенсация страданий. Но для поздней церковной традиции в целом характерно учение о том, что умершие дети, как правило, имеют благую жизнь после смерти (в средневековом католицизме Небеса уготованы для крещеных младенцев, а Лимб — для некрещеных). Если есть что-то действительно плохое в жизни, то страдания детей — это, возможно, наиболее очевидный пример. И в притче Иисуса о богаче и Лазаре (Лк 16:19–31) блаженство Лазаря после смерти рассматривается как прямая компенсация его страданий во время земной жизни.

¹⁵ Помимо краткого замечания в 12 главе относительно вероятности свидетельств о том, что Бог воплотился в Иисусе Христе, настоящая книга не рассматривает доказательства специфически христианских тезисов. Об этом см. мою книгу: *Swinburne R. The Resurrection of God Incarnate. Oxf., 2003.*

¹⁶ Это возражение недавно было всесторонне рассмотрено в книге, посвященной исключительно данному аргументу: *Schellenberg J. Divine Hiddenness and Human Reason. N. Y., 1993.* Утверждение Шелленберга состоит в том, что всеблагой Бог обеспечил бы «пробабилифицирующим свидетельством» (с. 35) Его существования (либо через опыт присутствия Бога, либо через публичное беспристрастное доказательство) всех людей, способных осознать бытие Бога «во все времена» (с. 25), а поскольку все люди во все времена такого свидетельства не имели, значит, Бог не существует.

ГЛАВА 12

АРГУМЕНТЫ ОТ ИСТОРИИ И ЧУДЕС

АРГУМЕНТЫ ОТ ИСТОРИИ

Аргументы в пользу существования Бога и аргументы против существования Бога, рассмотренные мною в предыдущих главах, представляют собой доказательства от самых общих и очевидных характеристик опыта. Например, посылка космологического доказательства, состоящая в том, что существует мир, является как очень общей характеристикой нашего опыта, так и явно истинной. То же самое относится к аргументу против существования Бога — аргументу от наличия зла. Каждому очевидно существование зла в мире, это общая характеристика мира, явленная во многих местах и во многие времена. Теперь же я приступаю к рассмотрению доказательств бытия Бога от более частных вещей. Если Бог существует, вполне можно ожидать, что Он обнаружит для людей Свое присутствие не только через общую гармонию вселенной, в которую Он их поместил, но и через более близкое и личное общение с ними. В этой и следующей главах я буду рассматривать этот тезис. В этой главе я буду рассматривать тезис о том, что Бог явил Себя людям в событиях древней и современной истории, причем некоторые из этих событий весьма очевидны, в то время как другие — очень спорные.

Многие утверждают, что видят присутствие Бога (the hand of God) во внезапном появлении на исторической арене мудрецов, пророков и вождей, несущих великие моральные, политические или религиозные истины своим современникам и вдохновляющие их на действия в соответствии с этими истинами. Все теистические религии содержат центральные фигуры такого типа: Мухаммад, Иисус Христос, Авраам, но в них также есть и менее значительные фигуры — люди, которые несли благовест в другие страны, а также реформаторы

церкви, которые возрождали религиозную жизнь или распространяли религию на социальные и политические процессы. Из действий таких личностей проистекали целые религии или направления внутри религий. Жизнь, смерть и предполагаемое воскресение Иисуса Христа положило начало христианской церкви: рыбаки из Галилеи неожиданно возвестили историю Иисуса миру. Церковь росла стремительно, несмотря на то что ее члены, проповедовавшие новое учение, подвергались жестоким гонениям со стороны властей и многие были казнены. Они не оказывали физического сопротивления властям, и сотни тысяч присоединились к ним — приверженцев стало так много, что гонения прекратились, и запрещенная религия стала официальной религией Римской Империи. Для многих христиан эти замечательные события являются свидетельством не только того, что Бог, в которого они уже верили, явил Себя в некоей конкретной жизни, возвестив Свое послание людям, но и того, что Бог существует.

Кроме того, есть конкретные события, не являющиеся центральными в религиозной традиции, но некоторым образом возникающие внутри нее, и те немногие, кто явился их очевидцем, усматривают в них неоспоримое свидетельство присутствия Бога в истории, а значит, и существования Бога. Многие люди усматривают в «ответах» на свои молитвы (иногда это буквальное исполнение этих молитв, иногда — неожиданные последствия молитв, которые в равной мере отвечают тому, на что была нацелена молитва) именно такие неоспоримые свидетельства. Очень часто это молитвы, представляющие собой просьбу избавить кого-либо от сильной болезни — физической (такой, как рак) или психической (такой, как глубокая депрессия).

Наряду с событиями, подлинность которых не обсуждается, есть и другие события, подлинность которых обычно оспаривается: многие из них являются центральными для религии, но большинство таких событий, хотя и произошли в рамках религиозной традиции, тем не менее, не относятся к ее центральной линии. Причина, по которой эти события подвергаются сомнению, состоит в том, что они кажутся (справедливо или ошибочно) «нарушающими» законы природы (в смысле, который я скоро поясню), а значит предполагают вмешательство в законы природы сверхъестественной силы, такой как Бог. Этот класс (предполагаемых) событий включает в себя телесное воскресение Иисуса, левитацию (некоторые люди во время

молитвы поднимались в воздух вопреки законам гравитации), чудеса исцеления, такие как внезапное выздоровление от рака. В связи с ограничениями объема в этой книге нет возможности подробно рассматривать свидетельства в пользу и против конкретных исторических утверждений. Всё, что я могу сделать — это перечислить виды свидетельств, которые важны для подтверждения сомнительных заявлений относительно того, произошло ли то или иное историческое событие, а также обсудить в целом доказательную силу в отношении бытия Бога таких спорных событий (в том случае, если они действительно произошли) и других поразительных, хотя и не оспариваемых, событий.

Историческое событие *E* может относиться к одному из двух видов сильно отличающихся друг от друга событий. Это может быть событие, вызванное детерминистскими законами (или произошедшее благодаря вероятностным законам), или же это может быть действительно «нарушение» законов природы (в смысле, который еще предстоит прояснить). Не подвергающиеся сомнению общедоступные события вполне подходят на роль событий первого вида, в то время как кажущиеся «нарушения» законов природы, такие, как уже упомянутые, вполне могут быть реальными нарушениями, хотя, разумеется, некоторые из бесспорных событий на самом деле могут оказаться нарушениями законов природы, а некоторые кажущиеся нарушения на самом деле могут вовсе ими не быть.

У Бога есть основания для того, чтобы создать все бесспорные общедоступные события описанных мною видов. В предыдущих главах я доказал, что у Бога есть основания дать человеческим существам свободу, чтобы они могли сами творить свою судьбу. Но предположим, что они начали злоупотреблять своей свободой. Предположим, что они сделали неправильный выбор и не стали продолжать свое моральное и религиозное развитие (познание природы Бога, изучение своих обязанностей по отношению к ближним и т. д.). Что сделает Бог? Ввиду жалости и участия по отношению к людям Бог может послать пророков и учителей для того, чтобы они возвестили моральные и религиозные истины и повели общество по истинному пути. У Бога есть основания не наделять их явными «сверхъестественными» силами для того, чтобы внушать благоговейный страх или принуждать общество вести правильную жизнь, поскольку, если

бы Он это сделал, то у людей появился бы корыстный мотив для морального поведения. Это жестко подавило бы их свободу выбора примерно таким же образом, как тот, который я рассматривал в конце предыдущей главы. Кроме того, возможно, верующие ожидают, что время от времени будут появляться мудрецы и великие учителя, поскольку Бог хочет поощрить (не принуждая при этом) стремление к благу. Аналогия с родителем подсказывает, что Бог может так действовать. Когда подростки начинают плохо себя вести, добрый родитель не станет ограничивать их свободу (это может всё испортить), но он и не оставит их без наставления и поддержки. Точно так же у Бога есть основания вызвать внезапное выздоровление от болезни, поскольку страдание — это всегда нечто такое, что Бог имеет основания прекратить, причем мгновенно (даже несмотря на то, что у Него также есть основания, о которых шла речь в предыдущей главе, то есть основания позволить людям страдать в первой [земной] части их жизни). И точно так же у Бога есть основания вызвать некие «преобразующие» события в жизни отдельного человека.

Однако хотя у Бога есть основания вызвать всё это, у Него также есть основания и для того, чтобы не вызывать это или не вызывать автоматически в ответ на человеческие нужды. Раньше, в предыдущих трех главах, мы убедились, что у Бога есть основания для того, чтобы автоматически не прекращать страдания. Но у Него также есть основания для того, чтобы наставление сбившейся с пути общины не было неизбежным, а преобразующие жизнь события не были слишком очевидными и принудительными. Большая часть таких оснований состоит в том, что для людей было бы благом самостоятельно решать, нужно ли им предостерегать и обращать других, в том, что люди должны нести некоторую ответственность за (ближайшую или дальнейшую) духовную судьбу своих близких. Опять же, аналогия с родителем подсказывает нам, что благой Бог придет на помощь людям, если общество слишком сильно сбилось с пути и люди забыли о Боге. Однако все аргументы, приведенные до сих пор, не дают оснований для предположения, что Богу нужно вмешиваться в природный порядок для достижения этих целей. Ему достаточно просто сделать законы природы такими, что время от времени люди будут самопроизвольно выздоравливать от болезней; сделать их такими, что неожиданно будут появляться люди, восприимчивые к глубочай-

шим потребностям современной им культуры и убежденные в том, что они призваны повлиять на окружающих для того, чтобы удовлетворить эти потребности, и что окружающие смогут ответить на их призыв.

Очень часто люди приписывают некоторые конкретные события божественному вмешательству только потому, что мы просто не знаем, какие законы природы действуют в данной области, а значит, не знаем, произошли ли эти события в соответствии с теми законами или нет. В частности, это относится к случаям психологического исцеления, индивидуального и общественного обращения, актам необычайного героизма и случаям глубоких провидческих озарений. Поведение ранних христиан противоположно поведению большинства людей, живших в самые разные времена. Возможно, их поведение относится к области, в которой не действуют законы и иногда случается что-то необычное? Или, возможно, такие законы существуют, и в исторических обстоятельствах Палестины в I в. н. э., христиане вели себя именно так, как законы социологии (нам пока еще не известные) и предписывают. Или, опять же, возьмем человека, который молится об исцелении его друга от депрессии, и его друг внезапно и полностью выздоравливает. Было ли здесь нарушение [законов природы] — кто знает? Возможно, ментальные состояния человека не подвержены ничему, кроме крайне неясных, смутных вероятностных законов; или, возможно, они подчиняются строгим законам, но мы эти законы не знаем. Так или иначе, у нас есть серьезные основания полагать, что большинство быстрых исцелений от физических заболеваний без медицинского вмешательства произошло как результат нормального действия биохимических законов (даже если эти законы нам неизвестны). Вполне может быть, что Бог часто вмешивается в природный порядок и приостанавливает действие законов природы для того, чтобы вылечить психическое заболевание или призвать конкретного человека на те или иные деяния. Однако я вкратце буду утверждать, что у Бога есть основания ответить на некоторые молитвы и исцелить от физических болезней (поскольку так много молитв возносится к Богу с просьбой исцелить кого-то) скорее через нарушение законов природы, чем создавая эти законы такими, чтобы они предусматривали внезапное исцеление. Но в целом в случаях такого рода наше незнание естественных зако-

нов не означает, что существуют общедоступные свидетельства того, что Он приостанавливает нормальное действие этих законов. Кроме того, тот несомненный (в указанных случаях) факт, что подобные изменяющие мир, реформирующие религии, исцеляющие и обращающие в веру события происходят, и что (если Бог существует) у Него есть основания вызвать эти события (независимо от того, с помощью законов природы или через приостановление их действия), — всё это дает чуть больше свидетельств в пользу существования Бога, поскольку законы природы должны обладать специфическими характеристиками, чтобы допускать мгновенное исцеление от физических и психических заболеваний или мгновенное обращение в веру, меняющее всю жизнь. И если должны быть люди, способные возродить религию и применить ее к социальным и политическим процессам, тогда вероятностные законы, которым подчиняется человеческое поведение, должны предусматривать вероятность возникновения времени от времени таких личностей в моменты, когда они нужны и когда люди восприимчивы к их влиянию. Если Бог не существует, тогда нет и конкретных оснований предполагать, что законы человеческого поведения будут обладать такими характеристиками. То, что законы поведения человека обладают этими характеристиками, выводится из фундаментальных законов природы и, таким образом, представляет собой нечто «слишком большое» для научного объяснения.

ПРИРОДА ЧУДА

Есть такие события (наличие которых, как правило, оспаривается), которые являются «нарушением» (или «квазинарушением») законов природы. Согласно изложенному мною выше пониманию законов природы, а именно «субстанциально-силовому-и-предрасположенному» (С–С–П) подходу к законам природы, «закон природы» — это просто итоговая формула сил и предрасположенностей субстанций, обладающих теми же силами и предрасположенностями, что и другие субстанции этого вида. Теперь я дам определение «нарушению» закона природы: это возникновение такого события, которое невозможно при действии данных законов природы, иными словами, случается то, что не должно случиться, если физические объекты обладают теми силами и предрасположен-

ностями, которые описаны в законах природы. «Нарушение» будет исключением для универсального (или детерминистского) закона, то есть для закона, имеющего форму «все A есть B » или «все A делают B ». В случае «нарушения» возникнет такое A , которое будет не B или не будет делать B . Если законы природы обеспечивают завершенные объяснения всех событий, которые они описывают, тогда единственным изменением субстанций, а также сил и предрасположенностей этих субстанций, будет то изменение, которое вызвано или допущено другими субстанциями, благодаря действию их сил и предрасположенностей. В этом случае не будет нарушения законов природы. Нарушения будут в том случае, если либо возникло какое-то беспричинное событие такого типа, что оно не будет воспроизводиться в сходных условиях, либо какая-то причина, внешняя по отношению к системе объектов, подчиняющихся законам природы, вызвала событие, не предусмотренное этими законами. В качестве такой причины может выступить уникальный физический объект, который ведет себя не так, как другие объекты его типа, или бестелесная сущность — Бог или низший дух.

Доказательство того, что некое событие E является нарушением, состоит в том, что его возникновение несовместимо с тем, что вероятно (при тех данных, которыми мы располагаем) представляет собой истинные законы природы. Как я утверждаю в 3 главе, доказательство того, что выдвинутый закон является истинным, происходит из его объяснительной силы и предварительной вероятности. Возьмем один пример, который я уже использовал: предположим, что у вас есть результаты наблюдений за движением планет, и вы сформулировали закон: «все планеты движутся по эллипсу». На основании этого закона и данных о положениях планет вы можете прогнозировать все остальные положения, и у вас нет других оснований для прогноза позиций этих планет, что обуславливает высокую объяснительную силу выдвинутого вами закона. Предложенный вами закон является простым, что придает ему (до тех пор, пока он не стал противоречить фоновому знанию и законам в аналогичных областях) высокую вероятность. Всё это обосновывает утверждение, что предложенный закон — это закон природы, а значит обосновывает предположение о том, что он будет действовать в дальнейшем без исключений.

Предположим далее, что однажды Марс ненадолго отклоняется от эллиптической орбиты, а затем снова возвращается на нее. Здесь есть два возможных объяснения. Это блуждание Марса могло возникнуть вследствие некоего изменения состояния вселенной (например, близость Юпитера, отклонившего своим притяжением Марс с эллиптической орбиты), причем, если это изменение состояния повторится, то повторится и вызванное им событие. В таком случае данный феномен будет вполне закономерным. Таким образом, то, что изначально казалось фундаментальным законом природы, на поверку оказалось чем-то иным. Вследствие более фундаментального закона оказалось, что изначально выдвинутый закон обычно работает, но в условиях, описанных в общих терминах (например, «когда другие планеты близки к Марсу») он допускает исключения. И такие повторяющиеся исключения из выдвинутого закона просто означают, что он не является фундаментальным законом природы. Второе возможное объяснение состоит в том, что исключение из этого закона вовсе не вызвано каким-то изменением условий, при котором если повторится изменение, то повторится и вызванное им событие. В этом случае мы имеем не повторяющееся исключение из закона природы. Мы имеем основания для уверенности в том, что это не повторяющееся исключение в той мере, в которой любая попытка исправить выдвинутый закон природы таким образом, чтобы он предсказывал блуждания Марса наряду с его другими наблюдаемыми положениями, настолько внутренне усложнит этот закон и будет настолько противоречить остальному фоновому знанию, что мы уже не сможем доверять его прогнозам. Например, будет плохо исправить закон таким образом, чтобы он звучал: «все планеты движутся по эллипсу за исключением тех лет, когда проходит чемпионат мира по шахматам между двумя претендентами, фамилии которых начинаются на К». Почему это плохо? Потому что предложенный закон подразумевает свойства, которые не относятся к физике (то есть ни один физический закон не ссылается на такой вид свойств), и, к тому же, подразумевает их в качестве строгого условия: «то-то и то-то происходит за исключением таких-то и таких-то обстоятельств» (таким образом, здесь содержится две несвязанные переменные «то-то и то-то» и «такие-то и такие-то обстоятельства»), где это строгое условие не следует естественным образом из какой-либо теории. Если же мы

хотим иметь более адекватный закон, то всё, что нам нужно, — это простая формула, из которой следует, что данное исключение из изначального закона возникает, когда она действует.

Таким образом, мы могли убедиться, что исключение из выдвинутого закона не было повторяющимся. Из этого следует, что его возникновение было несовместимо с законами природы, действующими в этой области, а значит, было нарушение закона природы. Любая причина этого события будет находиться вне естественных законов. Утверждения такого рода, разумеется, исправимы, ведь мы можем ошибаться: то, что сейчас кажется необъяснимым с точки зрения законов природы, в конечном счете может оказаться объяснимым (истинные законы природы хотя и кажутся универсальными, могут допускать некоторые чрезвычайно редкие события, происходящие через огромные интервалы времени). Но тогда мы можем ошибаться относительно большинства вещей, включая и противоположные утверждения. Когда я роняю кусок мела и он падает на землю, любой человек скажет, что это событие целиком и полностью объясняется законами природы. Но мы можем ошибаться. Возможно, законы природы гораздо сложнее, чем мы вполне оправданно считаем, и теория относительности и квантовая теория — это только подступы к истинным законам механики. Возможно, истинные законы механики гласят, что почти всегда отпущенный из руки мел будет падать на землю, но только не сегодня из-за чуть-чуть ненормального расположения удаленных галактик. Однако, несмотря на то что, согласно истинным законам природы, мел должен взлететь, он на самом деле падает. Это явное нарушение естественных законов, но такое, которое никто не заметит из-за их незнания. «Вы можете ошибаться» — это обоюдоострый меч. Те события, которые выглядят совершенно объяснимыми с точки зрения законов природы, могут оказаться нарушениями, когда мы эти законы изучим гораздо лучше. Но, разумеется, вероятность этого невысока. Разумный исследователь не обращает внимания как на подходящие сюда данные, так и на противоположные. Он исходит из того, что, со всей очевидностью, нарушение законов природы на самом деле единично. Есть основания полагать, что нижеперечисленные события, если они действительно произошли, будут нарушениями законов природы: воскресение из мертвых человека, чье сердце не билось в течение двадцати четырех часов и кого

остальные, пользуясь современными для них критериями, считали мертвым; превращение воды в вино без помощи химических приборов и катализаторов; превращение сухой руки в новую руку; левитация (вознесение в воздухе во время молитвы).

А теперь предположим, что в какой-то области законы природы являются вероятностными. Тогда они не исключают некоторые инциденты в этой области, а значит, здесь неприменимо строгое понятие «нарушения» закона природы. Если выдвинутый закон гласит, что «99,99 процентов A является B » (иными словами, «физическая вероятность того, что A будет B , равна 0,9999»), тогда, несмотря на то что встречаются многие A , которые не являются B , их возникновение не будет исключением для этого закона: будет просто очень-очень маловероятно (речь идет о логической вероятности), что большая доля некоего финитного класса A будет не B . Такой инцидент был бы гораздо более вероятным, если бы некий другой закон был истинным. Например, если из 2 000 наблюдаемых A 1 000 оказались B , тогда будет очень маловероятно, чтобы при этом выполнялся закон «99,99 процентов A является B », и гораздо более вероятно, если при этом окажется истинным закон «50 процентов A являются B ». Среди событий, совместимых с неким законом L , одно событие (E) может оказаться таким, что оно будет невероятно при действии данного закона L , и его возникновение будет противоречить утверждению, что закон L выполняется без исключений. Кроме того, может не быть другой простой формулировки этого закона, которая учитывала бы это событие и можно было бы делать более точные прогнозы. Любая попытка исправить или заменить L таким образом, чтобы закон стал прогнозировать более точно, может его настолько внутренне усложнить и сделать настолько несовместимым с остальным научным знанием, что у нас уже не будет оснований доверять его последующим предсказаниям. В таком случае, высока вероятность, что либо E является беспричинным событием неповторяющегося типа, либо E имеет причину и эта причина находится вне системы естественных законов, а значит E — это то, что я буду называть квазинарушением (quasi-violation) естественных законов.

Данные о том, что некоторое событие E является квазинарушением, представляют собой любые данные о том, что вероятностный закон L является истинным фундаментальным законом в указанной

области, и что событие E очень маловероятно при данном L по сравнению с другими описанными с той же степенью точности событиями, которые могли бы произойти вместо E . С квантовой теорией совместимо то, что все атомы в большом блоке углерода-14 должны одновременно распасться в следующую минуту, но было бы чрезвычайно маловероятно, чтобы это случилось в одном из тех немногих блоков, которые нам случалось наблюдать за всю историю вселенной, так что возникновение такого события справедливо рассматривалось бы как вызывающее серьезные сомнения в этой теории. Тем не менее может быть так много других данных в пользу квантовой теории, что исправлять ее только ради одного явно противоречащего ей случая означало бы настолько усложнить ее, что она утратила бы свою прогнозирующую силу. С учетом вышесказанного мы можем вполне резонно заключить, что этот явный противоречащий теории случай является квазинарушением статистического закона.

Если законы природы являются универсальными законами, то просто из достаточно полного описания E следует, будет оно (если оно произошло) их нарушением или нет. Понятие вероятности будет включаться в вопрос о том, является ли E нарушением, только в той мере, в которой эта вероятность относится к нашему опыту, связанному с законами природы. Но если законы природы являются вероятностными, тогда будет только очень вероятно, но не очевидно, при заданном описании E , что E — это квазинарушение закона, и вероятность будет, опять же, задействована только в той мере, в которой вероятно, что это законы природы. Однако пример, приведенный в последнем абзаце, демонстрирует тип события, который мы могли бы вполне справедливо и вне всяких сомнений рассматривать как квазинарушение. А это значит, что даже если все фундаментальные законы являются вероятностными законами квантовой теории, левитация и все остальные события, перечисленные четыре абзаца назад, будут, тем не менее, справедливо рассматриваться как несомненные квазинарушения законов природы: они настолько маловероятны, что маленькие неопределенности, допускаемые квантовой теорией, будут допускать их возникновение. Нарушения и квазинарушения законов природы (если они происходят) «слишком необычны» для научного объяснения.

Это могут быть беспричинные случайные события, но сам факт существования законов природы (универсальных или вероятност-

ных), действующих в соответствующей области и во всех остальных известных нам областях, делает их крайне маловероятными. Сходным образом, в отсутствие каких-либо других опытных данных, очень маловероятно, чтобы существовал какой-то уникальный физический объект, который время от времени нарушал бы законы природы. Это заставляет нас искать личностное объяснение нарушений и квазинарушений законов природы — действие либо Бога, либо какого-то низшего духа (призрака, полтергейста, демона или кого-то еще). В первых главах мы говорили о том, что существует немало данных, которые гораздо больше свидетельствуют в пользу существования Бога, чем в пользу существования низших духов. Если Бог существует, законы природы могут быть приостановлены только прямым вмешательством или с позволения Бога, который поддерживает их действие. В самом деле, проще предположить, что если законы природы могут быть приостановлены действиями (или позволением) некоего агента, то это именно тот, который сам поддерживает их нормальное действие. Поэтому, в отсутствие позитивных данных в пользу существования низших духов, чьи действия не зависят от Бога, самое вероятное объяснение любого нарушения или квазинарушения законов природы — это то, что оно вызвано или разрешено Богом. Еще один повод так думать состоит в том, что в таких случаях наиболее очевидно проявляется Божья воля. Вскоре я буду рассматривать, какого рода нарушения (и квазинарушения) у Бога есть основания вызвать. Я буду употреблять слово «чудо» (miracle) в обычном смысле и называть нарушения (и квазинарушения) законов природы посредством действия или позволения Бога чудом¹, но в дальнейшем я буду опускать уточнение «и квазинарушения» и прошу читателей учитывать, что всё сказанное мною о нарушениях, применимо также и к квазинарушениям.

ДАнные О ЧУДЕСАХ

Но как все-таки нам понять, что некое событие *E* относится к такому типу событий, что если оно произошло, то это будет нарушением законов природы, а значит, вероятно, это будет состоявшееся чудо? Поскольку сам факт, что событие *E* осуществилось, и то, что оно нарушает законы природы, — это, разумеется, является доводом

против его существования, что классически доказал Юм. Поэтому, если L — это закон природы, тогда высока вероятность, что всё происходящее будет происходить в соответствии с L ; прошлые явления, конституирующие логическую вероятность того, что L — это закон природы, делают вероятным то, что и в обсуждаемом случае положение дел соответствует L . Но может быть много других данных о том, что событие E на самом деле произошло. Есть четыре типа свидетельств о том, что случилось в прошлом частном опыте. Во-первых, каждый человек имеет свой собственный безусловный опыт, зафиксированный в виде воспоминаний о том, что произошло: мне кажется, я помню, что вчера видел Джона. Во-вторых, мы располагаем показаниями (testimony) других людей о том, что, по их мнению, помнят они: некоторые могут утверждать, что видели, как Джон умер позавчера. В-третьих, у нас имеются останки прошлого, физические остатки, такие как следы, отпечатки пальцев, пепел сигарет, углерод-14 и т. д., которые позволяют нам, с учетом знания законов природы (иных, чем L), предсказать (to retrodict) то, что случилось в прошлом. Зная о том, что сигаретный пепел возникает в результате курения (или другого горения) сигареты, и лишь очень редко — каким-то иным способом, мы можем заключить от наличия пепла в настоящем к тому, что раньше эту сигарету курили (или каким-то образом сожгли). Свидетельства этих трех типов я буду называть подробными историческими свидетельствами о случившемся. Для большинства из нас и для большинства предполагаемых нарушений [законов природы] единственным релевантным подробным историческим свидетельством являются показания. Четвертый тип свидетельств о том, что произошло, — это наше фоновое знание о мире, то есть о существовании объектов и об их поведении в других случаях, и этот тип позволяет игнорировать некоторые утверждения, сделанные на основе первых трех типов свидетельств. Если я сообщу, что встретил человека ростом в 10 футов, то вы усомнитесь в правдивости моих слов на том основании, что обычно люди не достигают такого роста. В следующей главе я буду подробно доказывать, что, при равных других обстоятельствах, мы должны доверять нашим явным ощущениям (тому, что, на наш взгляд, действительно происходит), нашим отчетливым воспоминаниям о них, а также показаниям других о том, чему они явились свидетелями. Но я рас-

смотрю и то, что может выступать для нас в качестве оснований для того, чтобы не доверять нашим отчетливым воспоминаниям о наших ощущениях и показаниям других. Решающим среди этих оснований будет то, что у нас есть очень убедительные свидетельства в пользу того, что дело обстоит не так, как нам кажется или кажется другим, а также эти основания могут включать в себя общее фоновое знание о том, что воспринимаемое нами обычно не бывает².

Наиболее весомым доводом от фонового знания, позволяющим нам игнорировать явные наблюдения или показания других, будет то, что данное событие, если оно действительно случилось, представляет собой нарушение законов природы — говорит Юм³. Даже приняв юмовское допущение, что в таких случаях основным релевантным фоновым знанием является знание о законах природы, я не вижу убедительного довода, на основании которого нужно всегда решительно отвергать показания о таких событиях. Возможна ситуация, когда так много свидетелей дают точные и отчетливые показания о случившемся, что их свидетельство может перевешивать очевидность нормального действия законов природы, а это значит, что вес данного свидетельства показывает, что произошло нарушение законов природы. Главная ошибка Юма заключается в его допущении, что в таких случаях наше знание о законах природы является главным релевантным фоновым знанием. К тому же, все другие свидетельства (того типа, которые я обсуждаю в других главах этой книги) как существования Бога, так и несуществования, также являются релевантными, поскольку, если есть Бог, это означает, что есть существо, обладающее властью приостановить действие законов природы, которое оно обычно поддерживает; тогда как, если Бога нет, то будет гораздо меньше оснований полагать, что нарушения законов природы могут время от времени происходить. Может быть, Юм прав, утверждая, что если бы свидетельство о возможных нарушениях законов природы было бы единственным свидетельством в пользу или против существования Бога, то это никогда не было бы достаточным для того, чтобы «сделать его справедливым основанием... религиозной системы»⁴. Но, разумеется, такое свидетельство не является единственным. Любое свидетельство против существования Бога будет свидетельством и против существования событий типа *E* (то есть нарушений законов природы), а любое свидетельство в пользу существования Бога будет

свидетельством того, что законы природы могут нарушаться и, значит, показания о *Е* могут быть достаточными для того, чтобы перевесить доводы о том, что при действии данных законов природы такое событие вряд ли могло бы произойти.

В частности, *Е* представляет собой событие, относительно которого у Бога есть основания вызвать его как нарушение законов природы. Так что же это за основания? И почему Бог предпочитает в данном случае вызвать нарушение законов природы, чтобы случилось это событие, а не создать законы природы таким образом, чтобы это событие укладывалось в общее нормальное действие этих законов? На мой взгляд, есть основания двух типов. Во-первых, это может быть ответ на свободные действия людей, — либо ответ на их молитвы о том, чтобы произошло какое-то хорошее событие, либо на другие их действия — хорошие или плохие. Полностью упорядоченный мир, в котором всё (за исключением человеческого свободного выбора) происходит в строгом соответствии с законами природы, не будет миром, в котором присутствует живое взаимодействие Бога и человека. Это был бы мир, в котором Бог заранее запланировал, что произойдет, если один человек сделает это, а другой человек сделает то. Он устроил бы естественные законы таким образом, чтобы Его ответ на человеческие действия и ситуации был бы встроен в законы природы. Он никогда не отвечал бы на грехи людей, но их просьбы и молитвы также оставались бы безответными. И в результате наше общение с Ним стало бы совершенно безличным. Разумеется, при этом Он всё еще мог бы создать мир таким образом, чтобы в зависимости от свободного выбора человека с ним происходили бы разные вещи. Например, Он мог бы устроить мир таким образом, чтобы когда Августину было трудно освободиться от своей греховной жизни и он услышал бы голос, произносящий «Возьми и читай!», что заставило бы его открыть Библию на том фрагменте, который побудил бы читающего порвать со своей греховной жизнью⁵ — всё это было бы встроенно в мир заранее, произошло бы само собой, и Бог не должен был бы отвечать на попытку человека выбрать свой жизненный путь. Бог может стремиться к живому взаимодействию с людьми в силу дружелюбия к тем, кого Он создал мыслящими и свободными существами, подобно Самому Себе. Поэтому от Него можно ожидать случайного вмешательства в естественный порядок в ответ на раз-

ные человеческие ситуации, особенно в ответ на благие просьбы (то есть просительные молитвы). Точно так же, как добрый родитель хочет дать то хорошее своим детям, о чем они его попросили (так, что это зависит от самих детей, получают они это хорошее или нет), так же и Бог хочет, чтобы это зависело от свободной просительной молитвы, получим ли мы и те, о ком мы молимся, эти блага или нет. Но в этих случаях нельзя ожидать, чтобы законы природы нарушались слишком очевидно или, во всяком случае, слишком часто. Ни один родитель не станет объявлять, что он надеется избавить своих детей от всех трудностей, по крайней мере, ни один родитель не хочет, чтобы его дети росли, зная это. Таким образом, хотя Бог (если Он существует) мог бы часто вмешиваться в жизнь людей в ответ на их молитвы, чудеса нельзя было бы рассматривать как серьезное свидетельство в пользу существования Бога, если бы они происходили в ответ на конкретные просьбы молящихся.

Второе основание для вмешательства Бога в природный порядок — это то, что, изредка отмечая Своей печатью деяния или проповедь некоторых пророков, Он может показать, что их деяния и учение — это Божьи деяния и учение. В этих случаях Бог может осуществить нечто, что будет свидетельством (не обязательно очень сильным) того, что Он нарушил законы природы. Он может сделать так, чтобы пророческая деятельность или учение было воспринято в огромных масштабах, и это было бы явным нарушением естественных законов. Людям нужно знать, какие реформаторские движения ведут к благу, а какие — нет, и это далеко не всегда очевидно. Понять, какие движения являются благими, будет проще, если Бог явно будет способствовать их распространению, скорее вмешиваясь в природу, чем позволяя естественным законам действовать обычным образом, поскольку только Бог, поддерживающий нормальное действие законов природы, может приостановить их. Людям также нужно знать истины относительно того, что выходит за рамки очевидных для них вещей. И несмотря на то, что естественное разумение позволяет нам понять некоторые явные случаи благих и особенно обязательных действий, а также некоторые случаи плохих и особенно неправильных действий, тем не менее, моральная интуиция всё еще остается смутной в отношении очень многих действий. Являются ли аборты, эвтаназия, гомосексуальные отношения, война, смертная казнь, телес-

ные наказания и т. д. всегда неправильными или только иногда? Люди также могут хотеть узнать метафизические и исторические истины, выходящие за рамки очевидных для них вещей. Возможно, им будет нужно больше, чем это позволяет естественное разумение, узнать о Боге, о Его сущности, о том, что Он делает для людей — для того чтобы они могли должным образом служить Ему. Во всех этих случаях людям нужна информация, а значит, у Бога есть основания обнаружить эти истины в откровении, подтверждаемом чудесами. Иудаизм, ислам и христианство подтверждают божественное происхождение этих религиозных движений посредством чудесных событий, лежащих в их основе. Десять казней египетских, заставивших фараона освободить сынов Израилевых; неопалимая купина, в которой Бог явил Себя; манна небесная, накормившая евреев во время скитаний в пустыне; падение иерихонских стен, — всё это (справедливо или ошибочно) рассматривается как события, посредством которых Бог показывает, что народ Израиля — богоизбранный народ. В исламе утверждается, что создание Корана неграмотным Мухаммадом — это чудесное божественное свидетельство его истинности. И еще больше, чем все остальные крупнейшие религии, христианство утверждает свою подлинность с помощью чудес, о чем я вскоре буду говорить гораздо более подробно.

Таким образом, свидетельство, состоящее в том, что у Бога есть основания вызвать чудесным образом некое событие, может относиться к событию одного из приведенных выше типов. Это может быть свидетельство о том, что данное событие Бог вызвал как ответ на конкретные человеческие действия, например, как ответ на молитву о каком-то благе. Или это может быть свидетельство о том, что Бог тем самым подтверждает некое религиозное движение или учение пророка, выступившего с учением о морали или иным учением. Я подчеркиваю, что это религиозное движение или учение уже должно иметь некоторую умеренную степень вероятности, а подробное историческое свидетельство о чуде повысит эту вероятность. Но если некое движение очевидным образом порочно, или какое-то учение явно ошибочно, тогда если какое-то событие и произойдет, его не следует считать нарушением законов природы, а значит, повышающим вероятность того, что Бог тем самым подтверждает данное движение или учение. Только тем движениям и учениям, которые

вполне можно рассматривать как благие и истинные, следует приписывать поддержку через чудесное божественное вмешательство. Предполагаемое чудо в поддержку движения расовой ненависти или в поддержку учения, утверждающего ценность детских жертвоприношений, не может оказаться подлинным чудом: его либо не было вовсе, либо это не было чудо.

Заключение данного раздела будет следующим. В той мере, в которой мы располагаем историческим свидетельством (обычно в форме показаний) о некоем событии E , которое, вероятно, является нарушением законов природы, и относительно которого можно утверждать, что есть некоторая вероятность, что у Бога есть основания вызвать это событие, — в той мере будет более вероятным существование Бога, поскольку от Бога ожидают, что Он иногда вызывает такие события. К тому же, если Бог не существует, то невысока вероятность, что такие события произойдут. Свидетельство о том, что некое событие относится к событиям такого рода, означает, что оно является «слишком необычным» для научного объяснения. Поэтому, если k — это свидетельства, которые обсуждались в предыдущих главах, e — это показания, о которых шла речь выше, а h — это гипотеза теизма, то $P(h|e \& k) > P(h|k)$. То, насколько вероятность $P(h|e \& k)$ будет превышать вероятность $P(h|k)$, будет зависеть от силы показаний. В той мере, в какой другие свидетельства утверждают, что Бог не существует, показания о подобных нарушениях законов природы, вероятно, являются вводящими в заблуждение, но какова эта вероятность, будет зависеть от того, во-первых, насколько невероятно существование Бога, и, во-вторых, насколько сильными являются эти показания (то есть, сколько заслуживающих доверия свидетелей дали точные показания об этом событии).

Юм отмечает, что «всякое чудо, о котором повествует любая из этих религий [религии Древнего Рима, Турции, Сиам и Китая],... имея своей прямой целью установление той именно религиозной системы, к которой они принадлежат, с одинаковой силой ... подрывает всякую иную систему»⁶. Выразим всё это в моей терминологии и с помощью конкретного примера. Свидетельство о нарушении законов природы, которое, если оно действительно произошло, показывает, что Бог подтверждает учение ислама, тем самым будет свидетельством против возникновения любых нарушений законов

природы, свидетельствующих о том, что Бог подтверждает какую-то христианскую доктрину, несовместимую с исламским учением, и наоборот. Если создание Корана было подлинным чудом, то Воскресение не могло бы произойти, и наоборот. Тем не менее, хотя эта позиция правильна с формальной точки зрения, замечу, что очень немногие предполагаемые чудеса носят такой характер. Большинство из них являются просто ответом на молитвы о нуждах конкретных верующих, и то, что Бог может отвечать на молитвы представителей всех религий, вполне совместимо и с христианской, и с исламской доктринами, равно как и с учениями большинства других религий. К тому же, многие доктрины одной религии совместимы с доктринами другой религии. Христианство включает в себя значительную часть учения иудаизма, и христиане, безусловно, счастливы признать чудеса, упрочивающие иудаизм. Но в случаях конфликта [разных религиозных доктрин] юмовская точка зрения справедлива. Отсюда следует, что та религия (если таковая имеется), в пользу которой есть лучшие подтвержденные чудеса, обладает и лучшим свидетельством такого рода в свою пользу.

БОГОВОПЛОЩЕНИЕ

Прежде чем перейти к заключению этой главы было бы уместно более подробно рассмотреть, какую роль играет чудо в утверждении христианства — религии, в которой (по сравнению с другими крупнейшими религиями) чудеса играют наиболее важную роль. Христианская доктрина утверждает существование одного особенного события, относительно которого у Бога были основания его осуществить, а именно Его прямое вмешательство в мир, то есть Боговоплощение. Предположим, что люди погрязли в грехах. Предположим, что они стали настолько злоупотреблять своей свободой, что начали учить других злу, а не добру. Они перестали вполне понимать, какие действия являются правильными, а какие — нет, но даже доступное их пониманию они стали утаивать. Им стало безразлично, как они возникли (например, есть ли у них Создатель, которого следует благодарить и которому нужно служить), имеет ли их существование какой-то смысл, и есть ли у их народа какая-то судьба. Они не заботились о близких, а жили только для себя. В настоящее время христианская

точка зрения состоит приблизительно в том, что таково было состояние человечества на заре цивилизации, и что если бы не некоторые влияния извне (особенно христианское), оно бы таким и осталось. Является ли эта христианская точка зрения правильной или нет — это вопрос аргументации, которая должна включать в себя помимо истории и психологии также и моральную сторону; и я еще раз должен отметить, что из-за ограниченного объема у меня нет возможности рассматривать сейчас эти вопросы. Однако немногие в начале ХХI в. стали бы отрицать, что эта точка зрения обладает некоторым правдоподобием. Предположим, что данная христианская точка зрения на состояние человечества является правильной. Какие же есть у Бога основания для того, чтобы так поступить?

У Бога может быть более чем один повод для того, чтобы люди попали в такое состояние, но по крайней мере один из них может быть следующий. Он мог прийти к заключению, что всё стало настолько плохо, что необходимо искупление; что род людской должен выразить свое раскаяние перед Творцом через жертвоприношение. В то же время, Он мог прийти к выводу, что падшее человечество неспособно осуществить такого рода искупление, и если искупление должно быть совершено, оно должно быть сделано от имени людей человеческим существом, не испытывавшим тлетворных влияний и сохранившим свою человеческую природу неповрежденной. Но со стороны Бога было бы несправедливо выбрать какого-то обычного человека в качестве такой жертвы. Бог не может настаивать на том, чтобы в качестве этой жертвы выступил кто-то, кроме Него самого. Таким образом, у Бога есть основания осуществить воплощение, Самому стать человеком для того, чтобы совершить искупление. Еще раз, в христианстве есть большие допущения, которые сейчас нет возможности обсуждать, например, было ли такого рода искупление благом; не было бы лучше для людей просто забыть их грехи; наконец, есть также большое философское допущение — является ли предположение о Боговоплощении когерентным (возможно, есть некоторая самопротиворечивость в допущении того, что Бог стал человеком), и в рамках данной книги нет возможности обсуждать эти вопросы. Но для того чтобы продолжить нашу аргументацию, предположим, что христианская точка зрения о правомерности искупления справедлива, и что концепция Боговоплощения когерентна. Решив, что

воплощение ради искупления — это благо, Бог может также решить, что род людской должен заново начать свою жизнь с величайшим учителем, вдохновившим их создать общество, в котором его дело будет продолжено. Он станет учить людей моральным истинам, которые до сих пор лишь смутно сознавались ими. Возможно, он должен будет дать им новые моральные законы и показать собственным примером, как нужно следовать этим законам. Повторю еще раз, для того, чтобы сохранить человеческую свободу, силы этого учителя и его приверженцев не должны быть слишком очевидными или слишком «сверхъестественными». И, наконец, что особенно важно, у Бога может быть основание возложить на человечество тяжкое бремя зла ради великого блага, которое станет возможным благодаря этому (в связи с этим см. рассуждение в предыдущей главе). В таком случае (я докажу это в последней главе), для Бога это будет не просто благом, но обязательным деянием — воплотиться для того, чтобы разделить это бремя с нами.

На основании этих доводов и с учетом высказанных допущений, если Бог существует и если человечество пало, мы вполне можем ожидать, что на Земле появится человек, ведущий смиренную и жертвенную жизнь, страдающий от зла, которое люди причиняют друг другу (например, пострадав от несправедливой смерти в их руках), он будет учить великим моральным и религиозным истинам и даже будет утверждать, что он — Бог, и соберет учеников для того, чтобы они продолжили его дело. Он проявит божественное сострадание через исцеление и божественную силу через нарушение законов природы для того, чтобы исцелить. Он покажет людям, что может искупить их грехи и что, присоединившись к нему, они смогут изменить мир, — он покажет им это, нарушив законы природы и восстав из мертвых. Однако всё это должно быть не слишком очевидным для того, чтобы у людей оставалась реальная альтернатива и они могли бы отвергнуть утверждение о Боговоплощении. Если мы располагаем свидетельствами того, что всё произошло именно так, как повествует христианская история о жизни, смерти и воскресении Иисуса из Назарета, и если у нас также есть основания считать ряд моральных и иных допущений истинными, тогда всё это подтверждает тезис о том, что Бог существует, поскольку у Бога есть основания вызывать такое положение дел — ради блага людей. Аналогия с очень

добрым родителем или супругом, который приносит высшую жертву для того, чтобы спасти погибшего ребенка или супруга, также подсказывает нам, что такие вещи возможны. Разумеется, у Бога могли бы быть основания вовсе не вызывать подобное состояние. Могло бы быть другое положение дел, которое Он мог бы вызвать вместо этого. Но есть определенное состояние, относительно которого у Него есть важнейшие основания, чтобы не вызывать его — например, люди навсегда остаются прозябать в том изначальном греховном состоянии, которое было ими полусознанно выбрано до прихода Христа. Поэтому события, о которых шла речь выше, более вероятны, если Бог существует, чем если Он не существует, а значит, они могли бы свидетельствовать в пользу Его существования.

Очевидно, есть некоторые исторические свидетельства в пользу всего этого, включая показания свидетелей о решающем событии — телесном воскресении Иисуса, которое, если оно произошло, было бы, вне всяких сомнений, нарушением законов природы. Ограниченный объем этой книги не позволяет рассмотреть ни вопрос о том, насколько достоверны эти свидетельства, ни вопрос о моральных и метафизических допущениях, связанных с этим событием (если оно действительно произошло), ставшим, в свою очередь, свидетельством центральной доктрины христианства⁷. Сейчас моя цель — просто указать, какого рода свидетельства релевантны в данном случае, а также указать, что такие свидетельства будут и свидетельствами в пользу существования Бога, обеспечивая достаточное 3-индуктивное доказательство Его существования. Разумеется, очень маловероятно, чтобы я или читатели думали, что Бог скорее всего сделал все описанные выше вещи для того, чтобы мы познакомились с христианской традицией или какой-то еще религиозной традицией, сходной с христианской, и таким образом пришли к убеждению, что люди пребывают в убогом положении, а значит, необходимо искупление и назидание. Но это еще не повод, чтобы считать, что такие мысли не могут быть истинными. До тех пор, пока я не познакомился с традицией западной математики, очень маловероятно, что я буду считать, что не существует наибольшего простого числа, поскольку у меня не будет даже понятия простого числа. Но как только я получу из традиции соответствующие понятия, я сразу же буду в состоянии оценить доказательства того, что не существует наибольшего про-

стого числа. Сходным образом, для того, чтобы прийти к христианской (или иной другой) вере, мы сперва должны изучить то, что данная религиозная система утверждает, и только затем мы сможем оценить, истинна она или нет.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале этой главы я показал, что в человеческой истории есть некоторые события, относительно которых у Бога, вне всяких сомнений, есть основания их вызвать, и что их наличие более вероятно в том случае, если Бог существует, чем в обратном случае. Насколько мы можем судить, их возникновение может быть вызвано и обычным действием законов природы. Но если Бог не существует, нет оснований предполагать, что законы природы будут допускать такие события, которые обеспечивают свидетельства в пользу существования Бога, создавая, на мой взгляд, лишь небольшую прибавку к вероятности существования Бога. Но я доказал, что есть другие события, наличие которых оспаривается, и если они действительно произошли, то они будут представлять собой такие нарушения законов природы, относительно которых у Бога есть основания, чтобы они произошли, а это значит, что существенные свидетельства в пользу этих событий будут в определенной мере подтверждать теизм. Однако, в силу ограниченного объема данной книги, у меня нет возможности обсуждать, действительно ли произошли предполагаемые события, о которых идет речь. И обсуждая один конкретный феномен — жизнь, смерть и предполагаемое воскресение Иисуса из Назарета — я обхожу вниманием важнейшие моральные и философские вопросы, равно как и вопросы исторической идентичности. Увы, эти вопросы являются слишком масштабными и противоречивыми для того, чтобы обсуждать их на страницах этой книги. Таким образом, в аргументации данной главы есть неизбежные существенные пробелы, чего не было в предыдущих главах.

Однако нам нужно подвести некоторые итоги для того, чтобы перейти к следующей главе. Итак, я полагаю, что, ввиду того обстоятельства, что некоторые редкие события (не обязательно нарушающие законы природы) подтверждают теизм и явно существуют некоторые небольшие свидетельства (чаще всего в форме показа-

ний) нарушений законов природы (того типа, относительно которого у Бога есть основания их осуществить), — мы можем говорить о слабом 3-индуктивном доказательстве от различных конкретных исторических событий в пользу существования Бога. Если какой-либо читатель после более подробного изучения исторических свидетельств сочтет, что существует более сильное 3-индуктивное доказательство, или же что не существует достаточного 3-индуктивного доказательства этого типа, то ему нужно будет соответствующим образом масштабировать мои последующие выводы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Аквинат писал о том, что «чудо» в широком смысле — это любое событие, вызванное рациональным агентом с помощью сил, превышающих обычные человеческие силы, а значит, многие события, вызванные демонами и ангелами, надо рассматривать как чудеса. Но в строгом смысле, утверждает он, чудо — это то, что возникает извне по отношению к сотворенной природе; это то, в отношении чего нет другого агента, кроме Бога, обладающего властью (силой) вызвать это. См. Сумма теологии. Ia.114. Юм [в примечании, добавленном в 1750 г. — *пер.*] определяет чудо как «нарушение закона природы особым велением Божества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля» (Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 98). Обратим внимание на переход от определения чуда как исключения из ряда сил субстанций к определению как исключения из ряда законов природы, которые теперь мыслятся как более фундаментальные, чем раньше.

² В качестве примера можно взять то, что уже было рассмотрено нами: человек, которого мы воспринимаем, как живого, уже не существует, или — другой пример, еще нами не рассмотренный, — нам кажется, что мы слышим, как он говорит с нами.

³ Целиком аргумент Юма см. в 10 главе «Исследования о человеческом познании».

⁴ Там же. С. 111.

⁵ См. описание этого события Августином в его «Исповеди» VIII.12.28–29. См. также подробный анализ того, как и почему услышанные Августином слова могут быть интерпретированы как повеление Бога: Wolterstorff N. Divine Discourse. Cambridge, 1995.

⁶ Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 104.

⁷ Я рассматриваю исторические свидетельства в пользу Боговоплощения и Воскресения в своей книге: Swinburne R. The Resurrection of God Incarnate. Oxf., 2003.

ГЛАВА 13

АРГУМЕНТ ОТ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Если Бог существует, можно вполне ожидать, что Он должен был бы не только направлять развитие человечества, дав людям возможность создавать ценности, или ниспослав им откровение в какой-то конкретный момент истории, или отвечая на отдельные молитвы, но, возможно, Он также должен явить Себя некоторым людям, способным помыслить Бога и служить Ему. Разумеется, не следует ожидать слишком явной и публичной манифестации, и причины этого я уже обсуждал в 11 главе. Если существование и намерения Бога становятся слишком очевидными, становятся достоянием массового сознания, тогда наша свобода выбора между добром и злом существенно сокращается. Однако можно ожидать, что изредка Бог может являть Себя отдельным людям, хотя, возможно, далеко не любому человеку (опять же, причины этого обсуждались в 11 главе). Аргумент от религиозного опыта утверждает, что это происходит довольно часто: многие люди имеют опыт присутствия Бога (или какой-то иной сверхъестественный опыт, связанный с Богом), а потому знают и могут рассказать нам о Его присутствии.

ПРИРОДА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Начнем с изучения его посылок. Что такое «религиозный опыт», существование которого, предположительно, является свидетельством в пользу существования Бога? Опыт представляет собой осознанное ментальное событие. Описание опыта может подразумевать существование некоего конкретного внешнего объекта (обычно это тот объект, который дан в опыте) независимо от субъекта, находящегося вне потока его сознания; или же описание опыта может не подразумевать такое существование. Так, например, фраза «[Я] слышу

экипаж за окном» — это не противоестественное описание опыта, но если у меня есть подобный опыт, если я действительно слышу за окном экипаж, из этого следует, что за окном действительно есть экипаж. Тем не менее, если я опишу мой опыт следующим образом: «У меня есть слуховое ощущение, возникшее, видимо, от экипажа, находящегося за окном», то из этого описания не следует существование внешнего объекта, о чем предположительно свидетельствует этот опыт. Первый тип описания я буду называть внешним описанием (*external description*), а второй — внутренним описанием (*internal description*). Когда люди говорят о своем религиозном опыте, они чаще всего дают его внешнее описание. Такие внешние описания могут быть очень определенными: «Прошлой ночью я беседовал с Богом», «Стоя у окна, я видел Посейдона», или менее внятные: «Я ощутил бесконечную реальность вокруг себя». Если взять какие-либо внешние описания в качестве посылок доказательства от религиозного опыта, то трудность здесь будет состоять в том, что есть весьма серьезные сомнения относительно истинности таких посылок. Но если уж вы приняли эти посылки, то совершенно очевидно, что это сильно (если не полностью) повлияет на ваше заключение. Если вы согласны с тем, что Джо прошлой ночью беседовал с Богом, то, разумеется, Бог существует — едва ли это нуждается в доказательстве. Если вы согласны с тем, что Джо ощутил бесконечную реальность вокруг себя, тогда, скорее всего, это не подтверждает существование Бога, но вы сделали серьезную уступку этому подтверждению. Таким образом, выглядит естественным утверждение, что из соображений целесообразности все аргументы от религиозного опыта должны быть сформулированы как внутренние описания. Есть разные способы внутреннего описания одного и того же опыта, но в большинстве случаев, включая те, когда субъект убежден в существовании чего-то внешнего по отношению к нему, обычный способ — это описание того, как нечто «возникло» или «показалось» субъекту: кто-нибудь может сказать, что ему «показалось, как комната начала кружиться», или «ковер внезапно стал синим», или «он внезапно стал отодвигаться от меня». Или же в случае таких описаний могут использовать слова, описывающие то, какими объекты кажутся самому субъекту, причем слова эти ограничены отчетом о конкретных модальностях чувств, то есть такими словами,

как «выглядит», «звучит», «ощущается»: я могу сказать «это звучит так, будто экипаж уезжает отсюда», или «это выглядит гладким», или «на вкус это ощущается как яблочный пирог».

Р. Чисхолм¹ обозначил существенную разницу между эпистемическим (epistemic) и общеупотребительным (comparative) использованием таких слов, как «кажется», «возникло», «выглядит» и т. д.² Эпистемическое использование предполагает описание того убеждения, к которому субъект склоняется на основе своего чувственного опыта. Если я говорю: «Возник плывущий корабль», это означает, что я склоняюсь к убеждению, что корабль действительно плывет, и что мой чувственный опыт привел меня к этому убеждению. Если я эпистемически использую слово «выглядит», когда говорю «монета выглядит эллиптически», это означает, что я склонен считать, что она действительно имеет форму эллипса, и это убеждение возникло на основе моего визуального опыта. Напротив, если я использую слова «выглядит» и т. д. общеупотребительно, это значит, что я соотношу то, как выглядит данный объект, с тем, как обычно выглядят другие объекты. В этом случае фраза «монета выглядит эллиптически» означает «монета выглядит так, как обычно выглядят вещи, имеющие форму эллипса». Говорящий при этом не утверждает и не подразумевает, что он убежден в том, что монета действительно имеет эллиптическую форму, он может прекрасно знать, что это не так. Еще раз. С точки зрения общеупотребительного использования, фраза «отсюда это выглядит красным» означает «отсюда это выглядит так, как обычно выглядят красные предметы». Когда я описываю опыт на основе того, какими вещи кажутся (эпистемически) субъекту, я называю это описание эпистемическим. По-видимому, полное внутреннее описание опыта субъекта будет включать оба вида внутреннего описания. Когда я смотрю на монету, лежащую на столе, с угла, обычно она выглядит (в общеупотребительном смысле) эллиптически, и (в эпистемическом смысле) круглой — мой опыт объемлет оба уровня восприятия.

Есть много определений понятия «опыт» и много способов его описания. Но что составляет «религиозный опыт»? Понятие религиозного опыта в его обыденном употреблении имеет смазанные границы как нечто, относящееся к религии, и для того чтобы вести речь об аргументации в этой области, сперва нужно сделать эти границы

несколько более отчетливыми. С учетом этих задач будет целесообразно определить его как опыт, который кажется субъекту (эпистемически) опытом богообщения (это может быть либо переживание непосредственного присутствия Бога, либо Его слова, обращенные к человеку, либо нечто произошедшее по Его воле) или каким-то иным опытом сверхъестественного³. Это сверхъестественное может быть личностью, такой, как Дева Мария или Посейдон, это могут быть Небеса или «бесконечная реальность вокруг кого-то», или что-то еще в равной степени таинственное и трудноописуемое. В большинстве обсуждаемых случаев я сосредоточу свое внимание на тех видах религиозного опыта, которые представляют собой простой опыт присутствия Бога, а не те случаи, когда субъекту кажется, что Бог говорит ему что-то особенное или делает что-то особенное. Но там, где это будет уместно, я буду противопоставлять опыт присутствия Бога опыту присутствия других сверхъестественных существ. Более специфический религиозный опыт я буду обсуждать в конце этой главы.

Ключевая характеристика данного определения, к которой я хочу привлечь внимание: опыт делает религиозным то, каким способом субъект его получает. Данное определение охватывает те виды опыта, которые наиболее важны для целей этой книги. Это значит, что такой опыт несет отпечаток своего религиозного происхождения. Что же означает для субъекта на самом деле иметь опыт присутствия Бога, то есть сознать Бога, а значит, в очень широком смысле, и воспринимать Бога (верить, что это присутствие имеет место)?⁴ Мне кажется (ввиду доводов, изложенных у других более подробно), что каузальная теория восприятия правильна, и что S воспринимает x (уверен, что это так)⁵, если и только если S кажется (эпистемически) из опыта, что присутствие x обусловлено самим фактом бытия x ⁶. Таким образом, S имеет опыт присутствия Бога, если и только если ему кажется, что присутствие Бога действительно обусловлено самим фактом бытия Бога.

Прежде чем продолжить описание различных видов религиозного опыта, следует сделать два предварительных замечания. Во-первых, необходимо провести различие между общественным (public) и частным (private) восприятиями. Некий объект x может быть таким, что он вызывает у всех людей с нормальным состояни-

ем органов чувств, с определенными представлениями и некоторой степенью внимания опыт того, что всем им покажется, что *x* существует⁷. В этом случае мы можем сказать, что восприятие *x* является общественным. Почти все наши восприятия — например, то, что я вижу такой материальный объект, как стол, — в указанном смысле являются общественными восприятиями, поскольку стол вызывает у всех людей, которые находятся в непосредственной близости от него (и ни один объект не заслоняет его от них), чей взгляд направлен на него, чье внимание сосредоточено на нем, и которые обладают нормальным зрением и имеют понятие стола — у всех таких людей возникает [одинаковый] опыт восприятия: им кажется, что здесь есть стол. Но могут быть такие объекты *o*, которые вызывают у некоторых людей опыт, при котором им кажется, что *o* существует, и при этом он не оказывает такое же воздействие на всех остальных людей, занимающих то же положение [рядом со столом], чье внимание нацелено в ту же сторону и которые обладают сходными органами чувств и понятиями. Это может быть связано с тем, что каузальные цепочки, вызывающие восприятие *o*, не полностью детерминистичны: например, законы оптики допускают, что должным образом способный к видению наблюдатель не всегда будет видеть то, что находится перед ним. Или это может быть связано с тем, что *o* — это личность, способная выбирать, в ком вызывать опыт визуального восприятия себя, а в ком — нет. Возможно, *o* — это обычно невидимая личность, обладающая способностью позволить вам, но не мне, видеть ее. Если в опыте некоего *S* содержится то, что *S* кажется, что *o* существует, но при этом (либо из-за того, что *o* так выбрал, либо из-за чего-то еще) не все люди, обладающие должным вниманием, находящиеся в должном положении и соответствующим образом способные к восприятию, с необходимостью будут иметь такой же опыт — тогда, скажу я, *S* обладает частным восприятием *o*. Если религиозный опыт чего-либо представляет собой восприятие, то это, как правило, будет частное восприятие. Когда кто-то имеет религиозный опыт, его сосед, обладающий таким же вниманием и такими же органами чувств и понятиями, обычно не имеет подобного опыта. Верующий человек объясняет это тем, что Бог или боги дают такой опыт только избранным, а не всем подряд.

Во-вторых, я хочу обратить внимание на отношение между разными видами опыта. Воспринимая нечто, мы часто воспринимаем и что-то еще. Глядя на человека, одетого в то-то и то-то, я могу увидеть Джона Смита. Увидев на песке отпечаток такой-то формы, я могу увидеть след медведя. Заметив особенно яркую звезду на небе, я могу увидеть Венеру, которая подошла близко к Земле. В этих случаях само мое зрение или другие чувства (описанные в общеупотребительном смысле), вызвавшие мое восприятие первой вещи, вызвали восприятие и второй. Воспринимая вторую вещь, я при этом не вижу ничего дополнительно в смысле какого-то нового предмета, который я до этого просто не заметил. Скорее, первая вещь начинает восприниматься как вторая. В этих случаях один человек может воспринимать обе вещи, а другой — только первую, и тем не менее, оба имеют одно и то же визуальное восприятие. Точно такое же отношение может быть между различными видами опыта, описанными эпистемически. Если мне показалось (в эпистемическом смысле), что я увидел человека, одетого в то-то и то-то, мне может показаться, что я увидел Джона Смита. В подобных случаях те же самые восприятия (описанные в общеупотребительном смысле), которые вызвали первый вид опыта, также вызывают и второй. Два человека могут иметь одно и то же визуальное или какое-то иное восприятие (описанное в общеупотребительном смысле), например, яркое пятно в центре их поля зрения, и при этом один из них может иметь некоторый опыт, описываемый эпистемически (например, ему кажется, что он увидел вдали маяк), а другой — нет. Или же, разумеется, одно и то же визуальное или какое-то иное восприятие может стать причиной совершенно разных видов опыта (описанных эпистемически) у разных людей.

ПЯТЬ ВИДОВ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Эти предварительные замечания помогут нам классифицировать религиозный опыт, выделив его различные виды. В свое время я буду делать похожие замечания относительно каждого вида, но сперва имеет смысл перечислить разные виды опыта, подпадающих под нашу дефиницию. Во-первых, мы можем иметь опыт, который кажется (эпистемически) субъекту опытом присутствия Бога

или чего-то еще сверхъестественного, но при котором кажущийся сверхъестественный объект воспринимается в момент восприятия какого-то совершенно обычного нерелигиозного объекта. Например, кто-нибудь, глядя на ночное небо, может внезапно «увидеть» его как творение Бога, как нечто, возникшее в результате работы Бога (примерно так же, глядя на инверсионный след, можно увидеть его как след самолета). Можно сказать, что это будет опыт контингенции⁸. Во-вторых, это опыт, который люди получают, воспринимая очень необычные общедоступные объекты (появление необычного объекта может представлять собой нарушение закона природы, хотя может и не быть таковым). Это опыт тех, кто были свидетелями «явления воскресшего Иисуса» или «Фатимских явлений Девы Марии». Опыт св. Павла по пути в Дамаск (великий свет, сияющий вокруг него, согласно Деян 22:9) также относится к этой категории, если считать эти события хотя бы минимально достоверными. Рассмотрим явление воскресшего Иисуса ученикам, как оно описано в Евангелии от Луки (Лук 24:36–49). Человек, похожий на Христа и говорящий как Христос, который был распят на кресте три дня назад, внезапно появляется среди них и ест с ними рыбу (выглядит как Иисус и говорит как Иисус в общеупотребительном смысле, то есть, выглядит и говорит так, как Иисус выглядел и говорил). Кроме того, при восприятии этого общественного события ученики получили религиозный опыт принятия определенного человека в качестве воскресшего Иисуса Христа. Их религиозный опыт состоял в том, что он выглядел как Иисус в эпистемическом смысле, и поэтому они поверили, что он был Им. Скептик может иметь те же самые визуальные впечатления (описанные в общеупотребительном смысле), но при этом не получить никакого религиозного опыта.

Остальные три вида религиозного опыта не предполагают общественное восприятие религиозных феноменов. В них божественное постигается через что-то личное для субъекта. К третьему виду религиозного опыта мы отнесем те случаи, когда субъект в индивидуальном порядке получает определенный чувственный опыт, который можно описать обычными словами, употребляемыми для описания того, что воспринимается нашими пятью чувствами. Иосифу снится (его сон описан в Мф 1:20–21), что он видит ангела, который нечто говорит ему. Здесь нет никакого общественного феномена, Иосиф

имеет некоторый личный чувственный опыт, который он может описать с помощью слов, обозначающих обычные человеческие чувства: например, он имел некое визуальное восприятие, подобное тому, которое возникло бы у него, если бы он увидел человека, одетого в белое, а также слуховое восприятие, подобное тому, которое было бы у него, если бы кто-то сказал ему то-то и то-то (он мог бы передать нам реальные слова, которые, как ему показалось, ангел ему сказал). Этот сон религиозным опытом делает то обстоятельство, что после того, как Иосиф получил данные впечатления *и проснулся*, ему показалось, что с ним говорил ангел, иными словами, что он воспринял человека из своего сна как настоящего ангела, а не просто приснившегося ему ангела, и слова, услышанные им во сне, были словами, произнесенными ангелом. Говоря, что это был сон, библейский автор, возможно, имел в виду, что, несмотря на то что этот опыт был получен с точки зрения обычных общественных (public) критериев, когда субъект спал, и несмотря на то что данный опыт не относится к числу общественных феноменов, Иосифу показалось, что это был опыт общественного феномена.

К четвертому виду религиозного опыта относится тот случай, когда субъект в индивидуальном порядке получает определенный чувственный опыт, который невозможно описать обычными словами. Субъект получает некие впечатления, аналогичные обычным впечатлениям, например, визуальным или слуховым, но только аналогичные: такие, относительно которых, если бы его опыт был общественным феноменом, мы могли бы сказать, что это было воспринято шестым чувством⁹. Предположительно, опыт такого рода имеют мистики и другие люди, которым трудно (если не невозможно) описать свой религиозный опыт, но при этом они чувствуют, что есть нечто, что они должны описать, если только найдут подходящие слова. Пятый, и последний, вид религиозного опыта состоит в том, что субъект, получая его, не получает при этом никакого чувственного опыта. Субъекту кажется (и возможно, очень сильно), что он осознает присутствие Бога или бесконечной реальности или чего-то подобного, но сознает он это не в результате какого-то чувственного опыта; это ему только кажется, но не посредством чувств: точно так же мне может казаться, причем весьма явственно, что моя рука, заведенная за спину, скорее обращена вверх, чем вниз, но мне это

будет казаться не вследствие каких-либо ощущений. Многие мистики, утверждающие, что они имеют опыт присутствия Бога через «ничто» или «тьму», подчеркивают, что их религиозный опыт не связан с какими-либо ощущениями. Однако под эту категорию подпадает и более обычный случай. Кто-то может уверять, что Бог сказал ему то-то и то-то (например, повелел следовать такому-то призванию), но при этом он не получил никакого слухового или иного чувственного опыта.

Если у субъекта спросить: «Что позволяет тебе считать, что ты получил опыт присутствия Бога?», то в случаях третьего и четвертого вида религиозного опыта (равно как и в случае первых двух видов) возможен частичный ответ, хотя в четвертом случае может не хватить слов для описания этого опыта. В случае религиозного опыта третьего вида частичный ответ будет: «Из-за таких-то слуховых, зрительных или иных описуемых ощущений, которые я получил». Этот ответ будет лишь частичным в силу того обстоятельства, что некто может иметь те же самые ощущения, но ему при этом не покажется, что он имеет опыт присутствия Бога, иными словами, кто-то другой может иметь тот же чувственный опыт, но не получить при этом религиозного опыта. В случае религиозного опыта четвертого вида ответ на этот вопрос будет: «Из-за крайне необычного и практически неопишуемого чувственного опыта, который я получил». Но в случае религиозного опыта пятого вида ответом на вопрос «что позволяет тебе считать, что ты получил опыт присутствия Бога?» будет: «Он просто был; при этом не было никаких зрительных, слуховых или иных ощущений, которые позволили бы мне так считать».

На этом я заканчиваю свою классификацию видов религиозного опыта. Надеюсь, что она получилась в равной мере точной и обстоятельной, и стало очевидно, что опыт, претендующий на статус религиозного, может и не быть опосредован чувственным восприятием (иными словами, ответ на вопрос: «Что позволяет тебе считать, что ты получил опыт присутствия Бога?» может существовать, а может и не существовать). Если же он чем-то опосредован, то это может быть как общественным, так и личным. В случае, если это нечто личное, оно может поддаваться, а может и не поддаваться описанию на обычном языке чувственного опыта. Если оно носит общественный характер, то оно может быть либо общедоступным и широко из-

вестным феноменом, либо чем-то очень необычным, возникновение чего может быть оспорено. Однако, несмотря на то что эта классификация вполне точная и обстоятельная, иногда может быть далеко не очевидно, даже для самого субъекта, под какую рубрику подпадает тот или иной опыт. К примеру, предположим, что я нахожусь один, и мне кажется, что я вижу кого-то, облаченного в белые одежды, с кем я беседую и считаю его ангелом. Правильная рубрикация этого опыта зависит от того, каков был бы опыт других людей, находящихся в данный момент вместе со мной, но это может быть мне неизвестно, и у меня может не оказаться никаких средств выяснить это. Если бы другие тоже увидели кого-то в белых одеяниях, тогда этот опыт относился бы ко второму типу, если же нет, то к третьему.

Вне всяких сомнений, миллионы людей на протяжении многих веков имели религиозный опыт либо одного, либо нескольких из перечисленных выше видов. В самом деле, это утверждение скорее даже преуменьшает реальное положение дел. Для многих людей сама жизнь является одним огромным религиозным опытом. Многие люди рассматривают почти все события своей жизни не как нечто ординарное, но как божественный промысел. Иными словами, многие люди большинство общественных явлений воспринимают с религиозной точки зрения, а значит, эти явления составляют их религиозный опыт, относящийся к первому типу. То, что один человек воспринимает просто как дождливый день, другой человек воспримет как божественное напоминание нам о Его щедрости и постоянной заботе о нашей пище, в том числе и через полив растений. То, что один человек воспримет просто как тяжелую болезнь, другой воспримет как наказание его Богом за грехи юности. Эти люди не приходят к умозаключению, что всё это действия Бога, но им так кажется эпистемически.

Джон Хик в различных своих работах, но особенно в книге «Вера и знание», привлек наше внимание к этому феномену. Он заметил, что

...ветхозаветные пророки, например, воспринимали свою историческую ситуацию как ту, в которой их жизнь ведома исключительно Богом и в которой они должны служить орудиями Бога; тогда как для большинства их современников, «воспринимавших» ситуацию иным образом, она не имела такого религи-

озного значения. Интерпретация пророками древнееврейской истории, как она изложена в Ветхом Завете, показывает, что они воспринимали ее очень специфически и последовательно. Там, где светский историк увидел бы действие различных экономических, социальных и географических факторов, вызвавших взлеты и падения городов и империй, пророки видели божественное вмешательство, возносящее и низвергающее, и постепенно осуществляющее свою цель. Когда, к примеру, халдеи были у врат Иерусалима, пророк Иеремия переживает это событие не просто как вражескую интервенцию, но также и как Божью кару, обрушившуюся на Израиль... Важно понимать, что эта интерпретация представляет собой не какую-то теорию, ретроспективно наложенную на хранящиеся в памяти факты, а это был способ, которым пророк актуально переживал и оценивал события своего времени¹⁰.

Наряду с опытом первого вида очень многие люди, как верующие, так и неверующие, имеют разнообразный религиозный опыт других видов¹¹.

Следующий вопрос, который встает перед нами, — какова доказательная ценность всего этого? Иными словами, является ли религиозный опыт свидетельством в пользу существования Бога (или какой-то иной сверхъестественной реальности)?

ПРИНЦИП ДОВЕРИЯ

Обсуждая религиозный опыт, философы иногда утверждают, что опыт не может свидетельствовать ни о чем, кроме себя, и, следовательно, религиозный опыт не имеет никакой доказательной ценности. Это замечание отражает определенный философский подход, который те же самые философы не стали бы применять, если бы шла речь о других видах опыта. Совершенно очевидно, что наличие опыта, при котором вам кажется (эпистемически), что перед вами находится стол (то есть вам кажется, что вы видите стол), — это достаточное основание для предположения, что стол там действительно есть. Если вам дано в опыте (эпистемически), что я здесь читаю лекцию (то есть вам кажется, что вы слышите меня, читающего лекцию), то это достаточное основание для предположения, что я здесь читаю лекцию. Обобщая вышесказанное и вопреки начально-

му философскому подходу, я полагаю, что одним из принципов рациональности является (при отсутствии специальных соображений) то, что если субъекту кажется (эпистемически), что x существует (и обладает какими-то признаками), то есть вероятность, что x действительно существует (и обладает этими признаками); то, что кому-то кажется воспринятым, вероятно, так и есть. Сходным образом, я полагаю, что (при отсутствии специальных соображений) явным воспоминаниям следует доверять. Если субъекту кажется, что в прошлом он что-то воспринимал или что-то делал, то (при отсутствии специальных соображений), вероятно, так и было. То, какими вещи нам кажутся (в контингентном отношении)¹², как мы их воспринимаем, испытываем их или какими мы их помним — всё это является достаточным основанием для убеждения в том, что вещи существуют или существовали. Чем сильнее опыт, чем ярче воспоминание, тем больше вероятность, что то, что нам кажется воспринятым или припомненным, истинно (при прочих равных обстоятельствах). Воспоминания, разумеется, слабее, чем актуальный опыт, и иногда воспоминание может быть настолько слабым, что вероятность его истинности будет крошечной. Таков принцип, который я буду называть принципом доверия (*principle of credulity*), и выводы, сделанные из него, кажутся мне правильными. На мой взгляд (я надеюсь, что мои читатели со мной согласятся), в большинстве обычных случаев, таких, как те, которые я только что приводил в качестве примеров, будет интуитивно правильно считать, что какими вещи нам кажутся, такие они и есть. И отсюда, вроде бы, следует, что, при отсутствии особых соображений, субъект должен любой религиозный опыт считать подлинным, а значит, рассматривать его как важнейшее основание для веры в существование объектов этого опыта, будь то Бог, Дева Мария, Высшая Реальность или Посейдон¹³.

Замечу, что этот принцип сформулирован таким образом, что какими вещи нам явно кажутся, свидетельствует о том, каковы они, но то, какими вещи нам *не* кажутся, не является таким свидетельством. Если мне кажется, что в данный момент в моей комнате есть стол или скульптура в саду, то, возможно, так и есть. Но если мне кажется, что в комнате нет стола, то это только повод для предположения, что его тут нет, если есть достаточные основания для предположения, что я осмотрел всю комнату и (при условии, что у меня всё в по-

рядке со зрением, я в состоянии распознать стол, увидев его, и т. д.) увидел бы его там в случае его наличия. Утверждение атеиста о том, что ему кажется, что Бога нет, могло бы свидетельствовать в пользу отсутствия Бога только в том случае, если бы удовлетворялись сходные ограничения. Но если мы примем, что мое опровержение «аргумента от сокрытости» в 11 главе справедливо, то нет достаточных оснований для предположения, что если Бог существует, атеист с необходимостью должен иметь опыт Его присутствия.

А теперь я буду утверждать, что попытки ограничить этот принцип таким образом, чтобы исключить его применение к религиозному опыту, являются безуспешными. Чтобы это доказать, я рассмотрю две такие попытки, хотя мне кажется, что столы, стулья, дома и т. д., которые находятся передо мной, представляют собой достаточное основание для предположения, что они существуют (иными словами, то, что мне кажется, что я их вижу, является достаточным основанием для предположения, что это так), тем не менее, на мой взгляд, то, что существование мира, который я вижу, поддерживается Богом, или что существуют ангелы или Высшая реальность, не является достаточным основанием для предположения, что всё это так.

Первый аргумент состоит в том, что наше предположение, что какими нам вещи кажутся, такие они и есть, не относится к фундаментальным принципам рациональности, но само по себе требует индуктивного подтверждения, которое возможно в обычных случаях, но не в случае религиозного опыта¹⁴. В частности, философ может утверждать: тот факт, что кажется, что x существует, является достаточным основанием для допущения существования x только в том случае, если мы располагаем свидетельством, что когда в прошлом опыте казалось, что x существует, было доказано, что так и есть; или же, в любом случае, допущение, что x существует, доказывает успешное допущение, из которого мы и исходим. Поэтому философ может доказывать, что в отношении столов всё правильно, и то, что выглядит как стол, столом и является, но далее он может задаться вопросом: располагаем ли мы каким-либо видом индуктивного доказательства, позволяющим нам серьезно относиться к религиозному опыту?

Одна трудность, с которой сталкивается эта точка зрения, состоит в том, что обычно предполагается, что люди вполне правомер-

но считают, что когда нечто выглядит как стол, оно и должно быть столом, даже если они не могут в данный момент вспомнить свой прошлый опыт относительно столов и даже если такового опыта вовсе нет. Таким образом, данный принцип должен предполагать, что наше обоснование того, что если нечто кажется нам столом, то это и должен быть стол, состоит в том, что если мы как следует стараемся, то должны вспомнить его в своем прошлом опыте. Это утверждение не совпадает с утверждением, что нам достаточно просто иметь нечто в прошлом опыте, чтобы подтвердить наше настоящее умозаключение, и неважно, можем мы это вспомнить или нет. Поскольку, если некое утверждение должно подтверждаться индуктивно, то мы должны в некотором смысле «иметь» свидетельство прошлого события для того, чтобы правомерно осуществить умозаключение. Но в то же время индукция от прошлого опыта к будущему правомерна только в том случае, если мы правильно помним наш прошлый опыт. А какие у нас имеются основания для предположения, что это так? Очевидно, что они не могут быть индуктивными: индуктивное подтверждение достоверности воспоминаний явно представляет собой круг в доказательстве. Здесь мы явно должны положиться на принцип, согласно которому вещи таковы, какими они нам кажутся, — базисный принцип, не требующий дальнейшего обоснования; и если нам кажется, что мы имеем такой-то опыт, то это само по себе достаточное основание для уверенности в том, что так и есть. Если вы утверждаете, что другие люди также должны иметь в своем опыте то, что им кажется, что стол находится перед вами, и это будет подтверждением истинности вашего собственного чувственного опыта, то что, в таком случае будет подтверждением того, что другие действительно имеют такой опыт? Очевидно (так же, как предположение, что другие, возможно, говорят вам правду), что вы опять полагаетесь на тот принцип, согласно которому вещи таковы, какими они нам кажутся (то, о чем вам сообщают другие люди — что им кажется, что они имеют данный опыт — дает вам основание полагать, что так и есть). Согласно этому принципу, человек предполагает, что (при отсутствии особых условий в некоторых частных случаях) вещи таковы, какими они кажутся; или что индуктивное подтверждение на основе прошлого опыта возможно только если достоверность этого прошлого опыта основывается на самом

принципе доверия. Принцип доверия — это фундаментальный принцип рациональности. И хотя степень вероятности того, что этот опыт или какое-то явное воспоминание действительно относится к тому, что явно произошло, зависит от силы этого опыта или воспоминания, — очевидно, что если бы мы не считали бо́льшую часть опыта и наиболее ярких воспоминаний (при отсутствии исключающих это условий) вероятнее всего истинными, то мы бы смогли познать только ничтожно малую часть мира. Если мы не будем относиться к этому принципу достаточно серьезно, мы очень скоро окажемся в болоте скептицизма, в котором, как известно, сложно вообще что-либо сделать.

Другая трудность, с которой сталкивается первый аргумент, состоит в том, что предполагаемый им принцип очевидно должен быть изменен по отношению к тем случаям, когда субъект не имеет в прошлом опыте *x*, но имеет опыт свойств, через которые этот *x* определяется. Так, например, кентавра определяют как существо с головой, грудью и руками человека и торсом и ногами коня. Допустим, некий субъект видел людей и лошадей, но не видел кентавров. Затем он увидел кентавра. Будет ли его опыт достаточным основанием для того, чтобы полагать, что это кентавр? Разумеется, да. Таким образом, принцип, лежащий в основе первого аргумента, должен быть изменен следующим образом: то, что *x* имеется в наличии, является достаточным основанием для предположения, что *x* существует, только если мы располагаем свидетельством о том, что когда в прошлом опыте казалось, что *x* существует или существуют какие-либо свойства, через которые *x* определяется, было доказано, что так и есть; или же, в любом случае, допущение их существования доказывает успешность допущений, из которых мы исходим. Но тогда этот аргумент совершенно не может исключать серьезное отношение к религиозному опыту, поскольку «Бог», как и «кентавр», определяется через такие свойства, которые для большинства из нас известны из опыта. Он определяется как «личность», лишенная «тела» и обладающая неограниченными «силой», «знаниями» и «свободой», а также через другие похожие характеристики, относительно которых у нас есть обычный человеческий опыт. Возможно, кто-то, опираясь на свой визуальный, слуховой, тактильный и т. д. опыт знания личностей, обладающих силой, знаниями и свободой разной степени, когда

встретит личность с бесконечными силой, знанием и свободой, будет в состоянии ее распознать. В самом деле, вполне правдоподобно предположить, что некто может быть в состоянии и без индуктивного подтверждения постичь высшую степень этих качеств, даже если он не смог бы легко и уверенно распознать их меньшую степень. Таким образом, если предпринять это неизбежное изменение первого аргумента, то, каковы бы ни были его достоинства, он уже не имеет силы против утверждений религиозного опыта.

Вторая попытка ограничить применение принципа доверия допускает, что этот принцип применяется к «чувственным» (sensible) характеристикам или отношениям (без необходимости индуктивного подтверждения), но отрицает, что (при отсутствии индуктивного подтверждения) он применим во всех остальных случаях. Чисхолм — один из тех авторов, которые таким образом ограничивают этот принцип. Он утверждает, что когда бы мы ни взяли нечто, обладающее определенными чувственными характеристиками (в моей терминологии «свойствами») или отношениями, мы всякий раз будем обладать достаточным основанием для утверждения, что оно имеет эти характеристики (или отношения); но при этом, когда бы мы ни взяли нечто, обладающее некоторыми сверхчувственными (non-sensible) характеристиками, это само по себе не будет достаточным основанием для предположения, что оно действительно ими обладает. Так что же это за «чувственные» характеристики и отношения? Чисхолм пишет:

Эти характеристики включают в себя быть синим, красным, зеленым или желтым; быть твердым, мягким, жестким, гладким, тяжелым, легким, горячим или холодным; тихим или шумным. Эти отношения включают в себя быть таким же или иным по отношению к любой из упомянутых характеристик, быть больше похожим на некий объект, чем другой в отношении какой-либо из этих характеристик, или в отношении оттенка, насыщенности, яркости, или в отношении громкости, высоты звука, тембра. Этот класс характеристик и отношений также включает в себя «общие сенсibiliити», то есть «движение», «покой», «число», «форма», «размер», так же как и то, что подразумевается такими терминами, как «сверху», «снизу», «справа», «слева», «близко», «далеко», «рядом», «прежде», «после», «одновременный», «оконча-

тельный», «длящийся». Короче, эти характеристики и отношения сопоставимы с тем, что в аристотелизме традиционно называют «свойствами объекта чувств» и «общими сенсибилиями», и то, что Рид называет объектами «начального» восприятия¹⁵.

Таким образом, согласно Чисхолму, если нечто кажется *S* (эпистемически) коричневым или квадратным, или твердым, то это является достаточным основанием, чтобы полагать, что оно таковым и является. Но если нечто кажется столом или викторианским столом, кораблем или русским кораблем, то это само по себе не будет достаточным основанием, чтобы полагать, что так оно и есть. Вы можете иметь достаточные основания полагать, что нечто является столом, только на основе того, что это выглядит коричневым, квадратным и твердым, а также на основе того, что оно выглядит похожим на те вещи, которые уже встречались в прошлом, и использовать всё это для его описания (возможно, понятие «описание» следует разяснить в терминах «чувственных» характеристик).

Если вы скажете, что когда вам кажется, что наличие объекта (или характеристики) *x* является основанием для предположения, что это так и есть без необходимости дальнейшего подтверждения, — то вы будете иметь *реальный опыт x*. Но если этого нет, то когда вам кажется, что *x* существует, это будет *интерпретацией* вашего опыта, которая нуждается в дальнейшем подтверждении. Если вы имеете реальный опыт *x*, и если *x* по сути является причиной вашего опыта, тогда вы *реально воспринимаете x*; если вы приходите к заключению, что *x* существует без реального восприятия *x*, тогда (даже если вы сделали правильное умозаключение), вы просто *высказываете суждение об x*. Попытки прочертить такие линии, как прочерчивает Чисхолм между реальным опытом и интерпретацией, реальным восприятием и простым суждением, разумеется, так же стары, как сама эмпирическая традиция в философии. Большинство из тех, кто проводит эти различия, признают, что даже реальный опыт может вводить в заблуждение. Вы можете иметь реальный опыт *x* и, следовательно, иметь подтверждения своего предположения о том, что *x* существует, что *x* является причиной вашего опыта, и, значит, что вы воспринимаете *x*, в то время как на самом деле никакого *x* вовсе нет. В данном случае вы сталкиваетесь с заблуждением, галлюцинацией, иллюзией *x*, или просто мечтаете о том, что *x* существует, или

что-то еще в этом роде. Однако сторонники этого подхода отмечают, что такие случаи надо отличать от тех случаев, когда хотя и кажется, что объект *x* существует, и вы считаете, что так и есть, а на самом деле нет, ваша ошибка состоит в неправильной интерпретации опыта: ошибка, совершение которой было бы оправдано, только если бы у вас были другие основания для убеждения в том, что объект *x* существует.

То, что такую линию следует прочертить, является общепризнанной точкой зрения, а потому ее редко доказывают в дискуссиях о религиозном опыте. Как только такая демаркационная линия проведена, последствия становятся очевидны, поскольку типичные объекты религиозного опыта она всегда оставляет в зоне интерпретации, а не в области подлинных объектов реального опыта. Из этого следует, что даже если вам очень сильно кажется, что вы говорили с Богом или узрели Высшую Реальность, этот факт сам по себе не является основанием для предположения, что это так. Или же у вас есть опыт, который по сути можно описать гораздо более обыденным способом: например, как опыт слухового восприятия каких-то шумов, который вы *интерпретируете* как голос Бога, но относительно которого у вас нет достаточных оснований предполагать, что это так, до тех пор, пока не появятся дополнительные свидетельства.

Однако между реальным опытом и интерпретацией может быть проведена не только такая граница, которую попытался провести Чисхолм, поскольку очевидно, что мы правомочны во многих своих перцепционных убеждениях об объектах, обладающих сверхчувственными характеристиками, которые не могут быть поддержаны на основе знаний об объектах, обладающих «чувственными» характеристиками. Немногие усомнятся в том, что я правомерно полагаю, что женщина, которую я вижу в этой комнате — моя жена. Тем не менее, если меня спросят, что именно в этой женщине позволяет мне быть уверенным в том, что она моя жена, мне будет очень трудно дать удовлетворительный ответ. Я мог бы дать только очень неопределенное описание, типа «чувственных» характеристик Чисхолма, посредством которого я узнаю ее, — описание, которое подошло бы десяткам тысяч женщин, которых я бы даже на мгновение не принял за свою жену. Из того, что кто-то может нечто распознать, не следует, что он может это описать, и даже не следует, что он знает,

с помощью каких характеристик он смог бы это распознать. Только взглянув на ваше лицо, я могу вполне правомерно решить, что вы устали или сердитесь, но при этом не знать, что именно в вашем лице дало мне возможность так считать. Опять же, я могу узнать голос моей жены по телефону, хотя я, безусловно, не могу сказать, что именно в этих шумах, которые я слышу в телефонной трубке, является специфической характеристикой ее голоса. А для таких чувств, как запах и вкус, большинство из нас вообще не находят слов, чтобы описать их чувственные характеристики, отличные от самих объектов, которые их вызывают (например, «вкус чая» или «запах розы»). Если нас спросят о жидкости, которую мы выпили: «Что делает этот вкус похожим на вкус чая?», мы затруднимся с ответом. Но это обстоятельство не поколеблет нашу уверенность в том, что мы выпили чашку чая. Тот факт, что он имеет вкус чая, сам по себе является достаточным основанием для предположения, что это так и есть, независимо от того, можем ли мы сказать хотя бы в более примитивных терминах, что именно делает этот вкус похожим на вкус чая.

Люди отличаются друг от друга в отношении того, какие виды объектов и свойств они могут научиться распознавать. Порой они могут распознать и даже описать «чувственные характеристики» каких-то объектов, а иногда не могут; и даже если могут, распознавание некоторых объектов и их более утонченных свойств может быть более естественным процессом, чем описание их чувственных характеристик. Нет оснований считать, что мы не можем овладеть умением распознавать русские корабли или викторианские столы, или белые карлики (звезды), или эллиптические галактики (которые мы, вне сомнений, можем распознать), не будучи способными дать вербальный отчет — по типу чувственных характеристик Чисхолма — о том, что мы видим, и что заставляет нас думать, что это так и есть.

Таким образом, второй аргумент против принципа доверия (в его начальной формулировке) несостоятелен, и данный принцип остается в силе. Если S кажется (эпистемически), что x существует, то это является достаточным основанием для уверенности S в том, что x существует при отсутствии особых условий — каким бы x ни был. А также это достаточное основание полагать, что x существует для любого другого субъекта, поскольку, если e — это свидетельство

в пользу h , то это отношение сохраняется совершенно независимо от того, кто знает о e . Однако, то, какими вещи кажутся S — это то, о чем S знает непосредственно, без умозаключений, тогда как другим нужен отчет (показания) S о том, какими вещи ему кажутся, для того, чтобы понять его опыт. Насколько правомерно мы можем полагаться на показания S относительно его опыта — это вопрос, к которому я вернусь чуть позже в этой главе.

Из всего вышесказанного следует, что если мне кажется, что передо мной блеснули Небеса или видение Господа, это является основанием для меня и для других предположить, что так оно и есть. В более общем смысле: религиозный опыт является для всех основанием *prima facie* полагать, что опыт, о котором сообщается в этих свидетельствах, возможно, действительно был.

ОСОБЫЕ УСЛОВИЯ, ОГРАНИЧИВАЮЩИЕ ПРИНЦИП ДОВЕРИЯ

Пришло время перечислить особые условия, действующие в частных случаях и дающие субъекту опыта (и другим) основания полагать, что хотя ему и показалось, что x существует (и поэтому он склонен верить, что это так), на самом деле x не существует. Эти условия могут быть такими, что, будучи добавленными к отчету об опыте, они отрицают вероятность того, что x существовал. Выразим это формально. Обозначим « S кажется, что x существует» как e , « x существует» как h , а нерелевантное фоновое знание — как k , и при этом есть условия c такие, что хотя $P(h|e \& k) > 1/2$, $P(h|e \& k \& c) \leq 1/2$. Если S кажется, что x существует, то S склоняется к утверждению (по крайней мере, для самого себя), что он воспринимает x [т. е. делает перцептуальное утверждение]. Далее я перечислю условия, которые аннулируют это перцептуальное утверждение, которое S делает для самого себя. Имея перечень таких условий, мы поймем, смогут ли они показать, что религиозный опыт нельзя принимать за чистую монету.

Есть четыре основных вида особых условий, которые аннулируют перцептуальные утверждения. Первые два показывают, что кажущееся восприятие того же типа было у других людей, но в тех случаях было доказано, что это не были подлинные восприятия. Во-первых, можно показать, что это кажущееся восприятие произо-

шло в недостоверных условиях или было засвидетельствовано совершенно ненадежным субъектом. Так, например, некто может показать, что перцептуальные утверждения субъекта *S* являются целиком ложными, или что некие перцептуальные утверждения являются целиком ложными, потому что они были сделаны в условиях воздействия ЛСД, что является достаточным индуктивным основанием для уверенности в том, что какое-то новое частное утверждение, сделанное *S* или сделанное под влиянием ЛСД, будет ложным. Во-вторых, можно показать, что данное перцептуальное утверждение относится к восприятию объекта определенного рода, совершенному в условиях, при которых сходные перцептуальные утверждения были обоснованно признаны ложными. Так, например, если *S* кажется, что он читает текст, напечатанный обычным шрифтом, с расстояния в сто ярдов, то мы можем проверить это, осуществив несколько таких попыток, и понять, способен ли он читать то, что написано, с такого расстояния, и если окажется, что он на это не способен, то у нас есть достаточные индуктивные основания полагать, что начальное утверждение было ложным.

Один из вариантов второго типа условий состоит в том, что он показывает, что *S* обладает иным видом опыта, чем тот, который может послужить необходимым эмпирическим основанием истинности данного перцептуального утверждения. Например, кто-нибудь может утверждать, что только те, кто уже раньше пробовал чай и знал при этом, что он пробует именно чай (за редким исключением), может сделать истинное перцептуальное утверждение о вкусе чая. Хотя *a priori* вовсе не очевидно, какого рода опыт необходим людям для того, чтобы делать истинные перцептуальные утверждения разной степени вероятности. Очевидно, что люди сильно расходятся в мнениях на этот счет. Возможно, кто-то из нас, кто только чувствовал запах чая, но никогда не пробовал его, сможет узнать его по вкусу с первого раза. Некоторые способны узнавать людей по описанию, иные, напротив, могут узнавать людей только после того, как увидят их.

Третье и четвертое условия относятся к частному перцептуальному утверждению: нельзя выводить индуктивное умозаключение из подобных несостоятельных утверждений. Поскольку воспринимать *x* означает, что некто имеет в своем опыте то, что ему кажется, что *x* существует, и он считает, что эта кажимость вызвана

подлинным существованием x , можно поставить под сомнение перцептуальное утверждение о восприятии x , либо показав, что очень высока вероятность, что x не существует, либо показав, что даже если x существует, само наличие x , возможно, не вызывает в опыте кажимость того, что x существует. Таким образом, третье условие, аннулирующее утверждение о наличии восприятия x , указывает на то, что согласно фоновому знанию очень высока вероятность того, что x не существует. В данном случае, на мой взгляд, не достаточно того, что фоновое знание делает более высокой вероятность несуществования x , чем его существования. Очень маловероятно, что x существовал, если сила опыта S перевешивает, и ее при этом достаточно для того, чтобы не оказалось более вероятным, что S не существовал. В конце концов, большинство вещей, о которых мы думаем, что мы их видим, с точки зрения фоновых данных менее вероятны, чем вероятны. Когда я еду в Лондон, мне может показаться, что я вижу Джона, идущего по другой стороне Чаринг-Кросс-Роуд. Я могу быть *a priori* уверен в том, что гораздо более вероятно, что он находится в Дувре, где он живет, и что, даже если он сейчас в Лондоне, вероятность его появления в данный конкретный момент на Чаринг-Кросс-Роуд крайне мала. Но моего опыта достаточно для того, чтобы перевесить эти фоновые данные. В самом деле, мы были бы заключены в круг наших имеющихся знаний, если бы сила опыта обычно не перевешивала. Однако фоновые данные могут делать наличие x крайне маловероятным, например, вследствие того, что они делают крайне маловероятным, что x вообще существует, или почти невероятно, чтобы он мог находиться в каком-то другом месте. Если согласно фоновым данным очень вероятно, что Джон умер, тогда почти невероятно, чтобы он сейчас шел по другой стороне Чаринг-Кросс-Роуд, и мой опыт сам по себе не является достаточным основанием для того, чтобы поместить это событие в разряд вероятных.

Подобные соображения относятся и к тем, кто утверждает, что наблюдал какие-либо сущности, отличные от уже известных. Если вы утверждаете, что видели дронта¹⁶ на острове Маврикий, тогда, поскольку *a priori* это вероятно, хотя вероятность эта очень мала (так как дронты вымерли в XVII в.), тем не менее, ваше перцептуальное утверждение остается вероятным. Но если вы утверждаете, что видели человека ростом в 20 футов, который выходил из космического

аппарата, то ваше утверждение имеет настолько низкую предварительную вероятность, что необходимы существенные фоновые данные для того, чтобы оно стало вероятным.

Есть различные способы, с помощью которых можно показать, что крайне вероятно, что *x* нет в наличии. Можно показать, что очень вероятно, что *x* вовсе не существует, или что он в данное время был в каком-то другом конкретном месте, или показать, что очень вероятно, что *x* не был в каком-то месте, обозначив это место более конкретно и, в частности, указав, что другие наблюдатели, которые с высокой степенью вероятности увидели бы его там (если бы он действительно там был), его не видели. Если я утверждаю, что видел Джона в коридоре, мое утверждение может быть аннулировано указанием на то, что хотя в коридоре находилось много других людей с нормальным зрением, которые искали Джона и знали при этом, как он выглядит, тем не менее, у них нет опыта восприятия, что Джон был там. Применение этого критерия требует от нас знать, какие органы чувств и навыки нам понадобятся, и с какой степенью внимания мы должны будем воспринимать данный объект. Информацию обо всем этом мы, как правило, имеем или можем получить, наблюдая за тем, что нам необходимо при распознавании сходных объектов. Однако даже когда мы знаем, какие именно наблюдатели с высокой степенью вероятности имели бы требуемый опыт того, что *x* там был, тем не менее, отсутствие этого опыта еще не доказывало бы, что его там не было. Всегда будут оставаться сомнения относительно того, были ли эти наблюдатели достаточно внимательны, находились ли их органы чувств в надлежащем состоянии и т. д. Но очевидно, что чем больше наблюдателей, явно находящихся в правильном месте и явно обладающих нормальными органами чувств и необходимыми знаниями, не увидели *x*, тем меньше вероятность, что *x* там был. Однако, если несколько наблюдателей имеют требуемый опыт, то даже если многие другие его не имеют, существует вероятность, что *x* там был. В том случае, если *x* представляет собой объект, очень сильно отличающийся от известных нам объектов, тогда мы не будем знать, какие органы чувств, знания и степень внимания необходимы для его восприятия, а потому мы не сможем получить данные против тех, кто утверждает, что имеет некоторый опыт наличия *x*, но на самом деле не имеет такого опыта. Во всяком случае, очевидно, что,

в той мере, в которой некоторые имеют требуемый опыт, существует вероятность, что x там был, даже если другие не имеют этого опыта, и мы не знаем, почему у них его нет (при условии, что у нас нет твердых оснований полагать, что они должны были бы иметь этот опыт, если бы x был там). В таких случаях всегда существует вероятность, что данный объект вовсе не является общественным (public) объектом.

Однако мне хотелось бы добавить, что если мы не знаем, какие именно наблюдения нужны для того, чтобы получить несомненный опыт наличия x , то это *в некоторой степени* снижает доказательную силу восприятия, но лишь в некоторой степени. Потому что в таком случае мы не можем иметь надежное свидетельство в пользу перцептуального утверждения того обстоятельства, что свидетели, которые могли бы иметь требующийся опыт (если объект существует), имеют его. Если бы ваше утверждение опровергалось наличием какого-то феномена, но этот феномен не встречался бы, само это обстоятельство подтверждало бы ваше утверждение. Если мы не знаем, какие именно наблюдения считать противоречащими некоему утверждению, то наблюдения, трактуемые в пользу этого утверждения, не могут считаться несостоятельными. И тем не менее, я подчеркиваю слова «лишь в некоторой степени», поскольку очевидно, что если трое свидетелей видели вдали человека или радугу, или слышали высокий звук, или почувствовали трепет, а трое других не испытали этого, это является существенным свидетельством в пользу наличия объекта, о котором идет речь, даже если мы не знаем, почему другие были не в состоянии ощутить его.

В-четвертых. Утверждение S о том, что он воспринял x , может быть подвергнуто сомнению на том основании, что, независимо от того, был там x или нет, возможно, x не вызывал в опыте S ощущение, что он (x) там был. Есть один очевидный способ, с помощью которого это может быть сделано (не подвергая сомнению другие мои перцептуальные утверждения): можно показать, что (возможно) что-то еще вызвало этот опыт. Мы подвергаем сомнению утверждение, производя при этом каузальное объяснение того, почему S показалось, что x был там, объяснение, не включающее в себя x на каждой стадии. Если вы показали мне идущего по коридору актера, загримированного и одетого так же, как Джон, я пойму, что данный опыт,

когда мне кажется, что я видел Джона, возможно, обусловлен этим актером, а это значит, что у меня нет оснований быть уверенным в том, что Джон находился в коридоре.

Эти четыре перечисленные мною способы представляют собой все возможные способы, с помощью которых могут быть подвергнуты сомнению обычные перцептуальные утверждения. Рассмотрим еще один пример того, как они работают. Предположим, я внезапно проснулся и, из-за того, что мне так показалось, утверждаю, что видел человека, одетого в тогу и заглядывающего в дымоход, который тут же исчез, как только я на него посмотрел. Вы можете отрицать мое утверждение, указав на то, что либо 1) я имею пристрастие к ЛСД, в результате чего я в последнее время стал видеть вещи, которых нет; либо 2) проверка других случаев показала, что я не в состоянии распознать тогу, когда ее вижу; либо 3) моя жена, которая проснулась тогда же, не видела никакого человека, и потому, возможно, его не было; или что у меня есть достаточные индуктивные основания, опирающиеся на большой опыт, полагать, что человек не может просто исчезнуть, а значит, те вещи, о которых я утверждаю, невероятны; либо 4) на стене в тот момент были тени, которые вполне можно было принять за человека в тоге, а это значит, что для моего перцептуального утверждения «мне показалось, что там был человек в тоге» была иная причина, отличная от той, что человек в тоге действительно был. Однако если ни одно из этих возражений не может быть сделано, мое утверждение следует принять.

Если же одно из этих возражений работает, то бремя доказательства перемещается. Теперь субъекту нужно доказать, что его опыт является подлинным (то есть, что он действительно воспринял то, о чем он думает, что воспринял). Он может сделать это, предоставив надежные свидетельства в поддержку своего перцептуального утверждения, опровергающие другие возражения. Так, возвращаясь к примеру с тогой, у меня есть достаточные основания, опирающиеся на долгий опыт, полагать, что люди в тогах не исчезают в дымоходах. Таким образом, возражение третьего типа (3) серьезно подрывает мое перцептуальное утверждение. Но я могу показать, что (1) я вообще являюсь очень надежным и заслуживающим доверия свидетелем; (2) я знаю, как выглядит тога, и мое сообщение о том, что я ее увидел, внезапно проснувшись, заслуживает доверия; (3) моя жена

также видела этого человека; (4) не было ничего такого, что можно было бы принять за человека в тоге. В таком случае мы должны взвесить все противоречащие друг другу свидетельства. Наши критерии при этом (например, какой вес мы должны придать суждениям, сравнивая (3) и (4) доводы) никоим образом не ясны. Есть довольно много случаев, когда неясно, вероятность какого суждения выше, но очевидно, что если описанных выше надежных свидетельств достаточно, то этого хватит для того, чтобы они перевесили изначально успешное сомнение в перцептуальном утверждении.

Замечу, что некоторые виды опыта гораздо более убедительны, чем другие: иногда опыт бывает очень ясным и производит чрезвычайно сильное впечатление, или может показаться, что объект был очень близко, и я не мог ошибиться насчет него. Очевидно, что в той мере, в которой опыт носит такой характер, нужны и более сильные доводы, чтобы фальсифицировать его. Если я действительно убежден в том, что видел Джона в коридоре, нужно, чтобы вероятность того, что это был актер, ставший причиной моего опыта, была *очень* высока, прежде чем мое перцептуальное утверждение стало невероятным. А на другом конце спектра находятся воспоминания, настолько смутные, что вероятность их истинности гораздо меньше $1/2$, и они нуждаются в подтверждающих их свидетельствах.

СОМНЕНИЯ, ВОЗНИКАЮЩИЕ В СВЯЗИ С ЭТИМИ ОСОБЫМИ УСЛОВИЯМИ, ОТНОСИТЕЛЬНО РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

В какой мере могут эти сомнения подорвать утверждения об опыте присутствия Бога, Посейдона или Высшей Реальности? Первое сомнение может разрушить несколько таких утверждений, но в целом это трудно сделать. Религиозный опыт по большей части имеют люди, которые обычно высказывают вполне надежные перцептуальные суждения и не имеют наркотической зависимости¹⁷. Второе сомнение относительно религиозного опыта состояло бы в том, что обычно религиозные перцептуальные утверждения ненадежны. Если бы имелось достаточное доказательство несуществования Бога или иных сверхъестественных сущностей, тогда, разумеется, это сомнение имело бы силу. Но дело в том, что в данном случае бремя доказа-

тельства ложится на атеистов: если они не в состоянии его предоставить, то в силе остается утверждение о религиозном опыте.

Возникает вопрос как в отношении суждений, описывающих религиозный опыт, так и в отношении суждений, описывающих чудеса: возможно ли общее доказательство их ненадежности ввиду того, что многие из них противоречат друг другу. Так, например, Энтони Флю¹⁸ пишет:

Религиозный опыт чрезвычайно разнообразен, якобы подтверждая бесчисленные верования, многие из которых противоречат друг другу... Многообразие религиозного опыта предполагает не только тот опыт, который субъект склонен интерпретировать как видение Пречистой Девы или присутствие Иисуса Христа, но и более экзотические представления, в частности, явления Кецалькоатля, Осириса, Диониса или Шивы¹⁹.

К тому же, разумеется, приверженцы разных религий описывают свой религиозный опыт привычным для них языком. Но это само по себе еще не означает, что их отличающиеся описания противоречат друг другу: Бог может быть известен под разными именами в разных культурах (и в Ветхом Завете, и в Новом Завете сказано об этом: см. Исх 6:2–3 и Деян 17:23). Точно также утверждение древних греков о том, что они говорили с Посейдоном, не обязательно противоречит утверждению древних евреев о том, что они говорили с ангелом, надзирающим над морем; противоречие возникнет только в том случае, если допустить, что существование Посейдона предполагает целиком и исключительно политеистическую теологию, но нет никакой необходимости предполагать, что это так.

Общеизвестно, что иногда описание, данное объекту религиозного опыта, содержит в себе приверженность доктрине, которая считается ложной приверженцами другой религии. Утверждение об опыте присутствия божественного Мессии, посланного в наш мир через Боговоплощение, не будет принято ортодоксальными иудеями. Но в этих случаях, если оппонент данной доктрины может убедительно обосновать ее ложность, то для субъекта данного опыта это является основанием отказаться от своего начального утверждения. В качестве обоснования ложности доктрины может также выступать противоречащий опыт других людей, причем этот опыт может

быть представлен более многочисленными свидетелями, дающими более точные показания; это могут быть также и другие обоснования. В этом случае субъекту религиозного опыта не нужно целиком отказываться от своего начального утверждения: ему нужно только описать его менее определенно, например, это может быть просто утверждение о присутствии какого-то сверхъестественного существа, не обязательно именно Диониса (как он изначально утверждал). Тот факт, что иногда (но никоим образом не часто, как утверждает Флю) описания объекта религиозного опыта противоречат описаниям объекта другого религиозного опыта, означает лишь то, что у нас есть повод усомниться в конкретных деталях этого утверждения, но это вовсе не повод для скепсиса в отношении всех утверждений о религиозном опыте. Вавилонские астрономы говорили о движениях отверстий в небесном своде; греческие астрономы говорили о движении небесных тел в небесах. Противоречие между ними не означает, что в небе не было никаких объектов, относительно которых и те, и другие высказывали свои суждения. Но оно означает, что перцептуальные утверждения и вавилонян, и греков, представляют собой аргументы против перцептуальных утверждений противоположной группы; и если считать, что перцептуальные утверждения обеих групп имели равный вес и в количественном отношении, и по степени убедительности, тогда нужны дополнительные аргументы для того, чтобы разрешить спор между ними. В конечном счете вавилонские астрономы согласились с тем, что они немного неправильно описывали то, что наблюдали. Но этот процесс едва ли обязательно ведет к общему скепсису относительно результатов астрономических наблюдений, и то же самое можно сказать и о сходных процессах в области религии²⁰.

Однако из этого следует, что, если имеется большое количество случаев религиозного опыта, из которых выводится несуществование конкретного сверхъестественного существа, то это серьезно подрывает доверие к утверждениям об опыте его присутствия. Разумеется, не существуют свидетельства этого типа, достаточные для того, чтобы вызвать серьезные сомнения в отношении утверждений об опыте присутствия Бога. Религиозный опыт в нехристианских традициях представляет собой явным образом опыт присутствия существ, чьи свойства предполагаются схожими со свойствами [христианского]

Бога, или же это опыт присутствия низших существ, или опыт неких состояний и ситуаций, но едва ли это будет опыт присутствия какой-либо личности (или состояния), чье существование несовместимо с бытием Бога. Если бы имелся обширный опыт присутствия всемогущего Дьявола, тогда свидетельства этого типа существовали бы, но такого опыта нет.

Еще одно общее возражение относительно второго сомнения может состоять в том, что те, кто делают утверждения о религиозном опыте, имеют не тот вид опыта, относительно которого суждения могут быть истинными. В частности, ваше утверждение о том, что вы узнали некую личность, вероятно, будет правильным только в том случае, если вы имеете предварительный опыт восприятия этой личности (причем, вам было сказано, кто это), или если вам заранее дали детальное описание его внешности (соответствующее модальностям тех чувств, посредством которых, по вашему утверждению, вы распознали ее, например, сперва вам нужно получить описание наружности этой личности, прежде чем вы сможете корректно утверждать, что видели ее)²¹. Но этот аргумент выглядит явно ошибочным. Я могу узнать людей, которых никогда раньше не видел, после того, как получил их описание, которое едва ли можно оценить как соответствующее модальностям тех чувств, посредством которых они были опознаны. Так, например, мне могут сказать, что Смелиновский — это единственный повеса с подлинным английским чувством юмора, или что генерал Уолтер — это самая харизматичная личность, которую я когда-либо могу встретить в своей жизни; и эти описания могут оказаться для меня вполне достаточными, чтобы я смог распознать Смелиновского или генерала Уолтера. Описание Бога как единственной всемогущей, всеведущей и совершенно свободной личности может в самом деле оказаться достаточным для кого-то, чтобы распознать Его: услышав Его голос, ощутив Его присутствие, увидев Его творение, или с помощью шестого чувства. И, как я уже утверждал выше, даже если кто-то из нас не очень хорошо различает силу, знания или свободу в людях, которые встречаются на нашем жизненном пути, тем не менее, мы вполне можем распознать все эти качества, если увидим их высшую степень. А также, разумеется, если кто-то обладает способностью распознать нечто, из этого следует, что он может заранее вообразить, на что будет похоже то, что ему предстоит

распознать. То, что вы мне говорите о совершенно новом цвете, может позволить мне узнать этот цвет, когда я его увижу, даже если в моем прежнем визуальном опыте его нет. Конечно, это возражение не носит непреодолимый характер, однако, на мой взгляд, некоторое значение оно всё же имеет. Великая сила, знание и свобода не представляют собой те свойства, которые мы можем легко распознать, услышав голос, или увидев некий объект, который может оказаться творением некоего рационального агента, или почувствовав нечто. Есть *некоторая* небольшая вероятность того, что субъект в состоянии распознать агента, наделенного этими качествами, соотнося их со своим предыдущим опытом, далеким в качественном отношении от того, что он обнаружил, но, по причинам, о которых я уже упоминал, — только *некоторая* небольшая вероятность.

Третье сомнение относительно утверждений о религиозном опыте будет состоять (в том случае, если подразумевается опыт присутствия Бога) в доказательстве того, что очень высока вероятность, что Бога нет в наличии, и Он не может быть воспринят, а значит, субъект не может иметь опыт Его восприятия. Но если Бог существует, то Он есть всегда и повсюду. Он не может быть в наличии, только если Он не существует. Таким образом, для того чтобы использовать данное сомнение (за исключением соображений, высказанных ниже), вы должны доказать, что очень высока вероятность того, что Бог не существует, и, как было сказано выше, бремя доказательства ложится уже на атеиста (в случае религиозного опыта меньших личностей или событий, например, Девы Марии или Посейдона, вам будет достаточно лишь показать, что очень высока вероятность того, что данной личности нет в том месте, о котором сообщает субъект). Как мы видим, это отличается от того, когда мы показываем, что люди с приблизительно такими же органами чувств и представлениями, как у тех, кто имеет опыт присутствия Бога, не имеют такого опыта, поскольку мы не знаем, будут ли все личности, оснащенные идентичными органами чувств и понятиями, иметь опыт восприятия Бога, если Он существует. Очевидно, что всемогущий Бог, если захочет, может таким образом устроить конкретный опыт восприятия стола, что стола там не будет. Очевидно, также, что некоторым людям со сходными органами чувств и представлениями кажется, что они воспринимают Бога. Но, как мы уже поняли, из того факта, что

отсутствие такого восприятия Бога у других не подтверждает несуществование Бога, следует, что начальное перцептуальное утверждение само по себе является весьма слабым доказательством бытия Бога.

Четвертое сомнение выражается в стремлении показать, что данный религиозный опыт, возможно, имеет иную причину, отличную от его предполагаемого объекта, к примеру, Бога. Но это довольно неуклюжее возражение в том случае, если предполагаемым объектом является Бог, в отличие от, скажем, Девы Марии или Посейдона. Мой религиозный опыт может быть непосредственным следствием некоего события в мозге. Во всяком случае, опыт кажимости x является опытом x , если x принадлежит каузальной цепочке, вызывающей те события, посредством которых он возникает там, где должен показаться. Поскольку Дева Мария не является вездесущей, есть разная вероятность ее появления в разных местах, а поскольку она не является вседержителем мира, она может быть ответственна только за некоторые каузальные процессы, происходящие в нем. Можно показать, что каузальная цепочка, порождающая мой опыт, связана только с иными событиями, отличными от событий тех мест, где она появилась, или связана с каузальными процессами, которые действуют независимо от того, была она там или нет. Можно показать, что она не связана с этим процессом, независимо от желания опровергнуть ее существование. Но если Бог существует, Он вездесущ, и все каузальные процессы действуют лишь постольку, поскольку Он поддерживает их. Поэтому совершенно любой каузальный процесс, вызывающий мой опыт, будет иметь среди причин Бога, и любой опыт Его существования будет опытом присутствия Его в том месте, где Он есть. А это значит, что если Бог существует, любой опыт кажимости Его присутствия будет подлинным, будет опытом существования Бога. Он может вызвать этот опыт, либо вмешиваясь в действие законов природы (порождая событие, отличное от тех, которые обычно порождают естественные законы), либо поддерживая их обычное действие. В последнем случае естественные законы породят религиозный опыт у людей, имеющих определенные верования, или состояния мозга в определенных условиях, например, во время поста или в темной церкви. Если пост или что-то еще вызывает религиозный опыт, это может быть либо потому, что, подобно целебному бальзаму

для глаз, он помогает увидеть то, что действительно есть, либо потому что он вызывает видения того, чего на самом деле нет. Тот простой факт, что религиозный опыт восприятия Бога был вызван естественными процессами, сам по себе еще не доказывает, что это не соответствовало действительности. Для того чтобы доказать это, нужно доказать, что Бог не является причиной этих процессов, а это можно сделать, только доказав, что Бог не существует, поскольку, если Он существует, очевидно, что Он ответствен как за нормальное действие законов природы, так и за любое их случайное нарушение²².

Вывод из всего этого состоит в том, что существует два ограничения, которые несколько уменьшают доказательную силу религиозного опыта восприятия Бога. Одно из них — это удаленность опыта субъекта от объекта этого опыта, а именно, от Бога. Второе — это то обстоятельство, что отсутствие такого восприятия Бога у других, хотя и установленное, не показывает, что конкретный субъективный опыт восприятия Бога не соответствует действительности. Если бы не эти ограничения, я бы пришел к выводу, что религиозный опыт восприятия Бога следует принимать за чистую монету до тех пор, пока не будет доказано на других основаниях, что очень высока вероятность несуществования Бога. Эти ограничения заставляют меня изменить слова «очень высока» и утверждать, что религиозный опыт восприятия Бога следует принимать как соответствующий действительности до тех пор, пока не будет доказано на других основаниях, что гораздо более вероятно, что Бог не существует.

Гораздо труднее противостоять сомнениям относительно утверждений о религиозном опыте восприятия сверхъестественных личностей и явлений меньшего масштаба, чем Бог. Как мы уже убедились, эти утверждения уязвимы для сомнений четвертого типа. И еще в большей мере они уязвимы для сомнений третьего типа относительно того, что очень высока вероятность, что объект (существо) опыта восприятия не существует, поскольку естественная теология не считает вероятным существование сверхъестественных существ, отличных от Того, Кто поддерживает существование всего мира. Точно так же утверждения об опыте восприятия некоего имперсонального источника мира (ввиду моих аргументов относительно того, что личностное объяснение возникновения мира является более простым, а значит, обладает большей внутренней вероятностью,

чем имперсональное) более уязвимы для сомнений третьего типа, чем утверждения об опыте восприятия Бога.

Возвращаясь к основной мысли, можно сказать, что вопрос относительно доказательной силы опыта восприятия Бога состоит теперь в том, насколько невозможно существование Бога с учетом фоновых данных, то есть с учетом общего знания о мире, его законах, его истории, с учетом свидетельств о чудесах, иными словами, с учетом всего, что было рассмотрено в 7–12 главах. Является ли существование Бога настолько невероятным, что опыт восприятия Бога не должен приниматься за чистую монету?

Даже если бы ответ на этот вопрос был утвердительным, существует еще одно ключевое соображение. Мы поняли, что любое восприятие того, что мы в соответствии с фоновым знанием считаем почти невероятным (иными словами, то, что кажется нам воспринятым, должно быть невероятным для всех случаев), может стать правдоподобным, если оно подкреплено точным свидетельством о том, что этот опыт подлинный. Это точное свидетельство может принять форму подтверждающего опыта других людей. И это еще один важный принцип рациональности, который состоит в том, что (при отсутствии причин для сомнений) мы должны доверять тому, что люди сообщают нам о своем опыте

ПРИНЦИП ПОКАЗАНИЙ

Принцип доверия связан с основаниями субъекта полагать, что вещи таковы, какими они ему кажутся. Очевидно, что в повседневной жизни мы пользуемся также и более широким принципом. При прочих равных условиях мы считаем, что то, о чем другие нам сообщают как о воспринятом ими, возможно, действительно произошло. Под «прочими равными условиями» я подразумеваю отсутствие надежных оснований полагать, что другие дают ложный или неточный отчет, или ложное воспоминание об их опыте, или что на самом деле не было тех вещей, которые показались тем, кто утверждал, что они были. Очевидно, что большинство наших убеждений о мире основаны на перцептуальных утверждениях других людей: наши знания о географии, истории, естественных науках и обо всем остальном, что выходит за рамки непосредственного опыта, основываются

именно на них. Обычно мы не проверяем правдоподобные свидетельства прежде чем принять их.

Допущение, что вещи (возможно) такие, какими они кажутся другим (согласно их сообщениям), содержит две компоненты. Одна — это принцип доверия: то, что (при отсутствии особых соображений) вещи (вероятно) таковы, какими, как другие склонны полагать, они их воспринимают. Вторая компонента — это принцип, согласно которому (при отсутствии особых соображений) опыт других (вероятно) соответствует их сообщениям о нем. Этот второй принцип я буду называть принципом показаний (*principle of testimony*)²³. Я пользуюсь этим принципом, утверждая (на основе сообщений очень многих людей), что многие имеют религиозный опыт. Особые соображения, заставляющие нас усомниться в отчетах субъекта религиозного опыта — это свидетельства о том, что в целом или в каких-то конкретных случаях у него были ложные воспоминания, или что он что-то преувеличивал или лгал. Но в отсутствие такого рода надежных свидетельств мы будем иметь достаточные основания верить тем людям, которые сообщают нам о своем религиозном опыте.

В самом общем смысле не существует каких-либо особых поводов сомневаться в том, что сообщает субъект религиозного опыта, хотя иногда такие поводы могут возникнуть. Могут быть свидетельства относительно того, что говорит данный субъект о других вещах, например, может оказаться, что он — патологический лжец, или что он лжет для того, чтобы привлечь к себе таким способом внимание, или он сильно преувеличивает, или у него бывают ложные воспоминания. В этих случаях к его сообщениям о религиозном опыте следует относиться со скепсисом. Но эта ситуация не является обычной.

Есть один старый способ, который можно использовать в тех случаях, когда возникают сомнения относительно правдивости субъекта, сообщающего о своем религиозном опыте: нужно посмотреть, изменился ли его образ жизни под воздействием этого опыта. Предположим, Джонс утверждает, что имел чрезвычайно яркий опыт присутствия Бога. Если он действительно испытал это, тогда можно ожидать, что его вера в Бога станет намного сильнее, а это повлияет на всю его жизнь в целом. Основания для такого предположения состоят в том, что если вам действительно показалось, что вы видели *x*, тогда вы будете уверены, что *x* существует. А если вы уверены, что

x существует, это повлияет на ваше поведение в соответствующих обстоятельствах. Если вам на самом деле показалось, что вы говорили с Богом, тогда для вас будет гораздо естественнее вести себя так, как будто Бог существует; молитва, почитание Бога, самопожертвование будут наиболее естественной линией вашего поведения (если только у вас нет сильного желания досадить Богу).

Поскольку (возможно) другие имеют тот опыт, о котором они сообщают, и поскольку (возможно) вещи действительно таковы, какими их полагает субъект восприятия, — то (с некоторой степенью вероятности) вещи являются такими, каковы они в сообщениях других людей. Однако степень вероятности этого меньше в заключении, чем в любой из посылок. Если p — это свидетельство о q , а q — это свидетельство о r , тогда p обладает меньшей доказательной силой относительно r , чем относительно q . Если отпечатки пальцев являются свидетельством присутствия Джонса на месте преступления, а само присутствие Джонса на этом месте свидетельствует о том, что он совершил это преступление, тогда отпечатки пальцев будут меньшим свидетельством в пользу того, что Джонс совершил преступление, чем его присутствие на месте преступления. Поэтому если S сообщает о том, что ему кажется (эпистемически), что x существует, то это будет основанием для других также считать, что x существует, хотя и не настолько надежным основанием, как для S , если он действительно получил тот опыт, о котором сообщает. Однако очевидно, что это достаточно надежное основание. Как мы уже поняли, вся наша система убеждений относительно мира выходит за рамки непосредственного опыта и опирается на доверие к сообщениям других. И разумеется, чем большее число людей делает похожие сообщения, тем выше их достоверность. И в наши дни, и в прошлом было большое число людей, которые имели опыт присутствия Бога, и это обстоятельство существенно повышает вероятность истинности этого опыта по сравнению с опытом какого-нибудь одного человека.

БОЛЕЕ СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ВИДЫ ОПЫТА

Религиозный опыт многих людей представляет собой не только опыт восприятия Бога или каких-то других сверхъестественных существ, но и опыт того, что Бог или другое сверхъестественное суще-

ство что-то делает или что-то говорит им. К этому случаю также применим принцип доверия. Данным перцептуальным утверждениям, подобно прочим, следует верить при отсутствии специальных соображений. Как и прежде, сомнения первого и второго типа с высокой степенью вероятности могут фальсифицировать лишь немногие такие утверждения. Что же касается сомнений третьего и четвертого типов, то они, вероятно, гораздо более широко применимы. Можно выдвинуть аргументы и доказать, что практически невероятно, чтобы Бог сказал или сделал то, о чем субъект утверждает, что так оно и было. Обычно это относится к тем случаям, когда предполагаемые слова или действия Бога (с очень высокой степенью вероятности) несовместимы с Его всеблагостью. Истинность утверждений о том, что Бог повелел субъекту лгать, насиловать или пытаться, чрезвычайно маловероятна. Также это относится к контрпоказаниям, когда утверждение одного субъекта о том, что Бог открыл ему некую истину, может быть несовместимо с утверждением другого субъекта о том, что Бог открыл ему истину, противоречащую первой. Наконец, применимы также и сомнения четвертого типа. Нам не нужно считать, что Бог не существует, для того, чтобы полагать, что те каузальные процессы, которые Он установил, приводят к тому, что у людей возникают ложные убеждения относительно того, что Он повелел им делать. Возможно, эти убеждения возникают у них в результате свободного решения, принятого их религиозными наставниками, сформировавшими у них определенные представления о Боге, что и послужило причиной возникновения у них опыта того, что Бог повелевает им сделать нечто определенное. В таком случае то, что Бог повелевает им делать какие-то определенные вещи, не будет (даже отчасти) причиной их данного опыта²⁴.

Раньше я уже отмечал более низкую (по сравнению с опытом восприятия Бога) доказательную ценность опыта восприятия сверхъестественных существ, и теперь я отмечаю сравнительно низкую доказательную ценность более специфических видов религиозного опыта. Тем не менее опыт обоих этих видов может иметь косвенное значение для доказательства бытия Бога. Опыт восприятия Бога содержит в себе элемент (восприятие присутствия Бога), который не слишком уязвим для серьезных возражений относительно его соответствия действительности. В то же время опыт,

связанный с переживанием присутствия других [сверхъестественных] существ, представляет собой опыт присутствия таких личностей, наличие которых более вероятно в случае существования Бога, чем в противоположном случае. Так, например, опыт присутствия Пречистой Девы — это опыт присутствия такой личности, чье существование гораздо более вероятно, если Бог существует и поддерживает ее существование после смерти. В той мере, в которой существует опыт такого рода, он подтверждает существование того, что, в свою очередь, является свидетельством существования Бога, хотя и очевидно, что гораздо более слабым свидетельством, чем опыт восприятия Бога. Держа в уме все эти замечания, теперь я возвращаюсь к главному виду религиозного опыта — опыту восприятия присутствия Бога (который может быть элементом более специфического опыта).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тот, у кого есть опыт восприятия Бога, согласно принципу доверия, имеет надежные основания для того, чтобы верить, что Бог существует — при прочих равных условиях — особенно если это убедительный опыт. Мы уже поняли, что единственный способ опровергнуть это — показать, что вероятность того, что Бог не существует, гораздо выше, чем вероятность Его существования. Если предварительная вероятность существования Бога согласно доводам, обсуждавшимся в 7–12 главах, гораздо меньше, чем $\frac{1}{2}$, тогда индивидуальный религиозный опыт требует подкрепления показаниями других людей, имеющих сходный опыт. Очевидно, что такие показания есть. Только если предварительная вероятность существования Бога и в самом деле очень мала, общий вес показаний будет недостаточным для того, чтобы ее перевесить. Всё, что оказывается невероятным с точки зрения фоновых данных, подтверждает существование Бога. К рассмотрению этого вопроса я обращаюсь в последней главе. Тот, кто не имеет собственного опыта восприятия Бога, находится в менее выгодном положении, чем тот, кто имеет такой опыт. У него будет меньше свидетельств в пользу существования Бога, но не намного меньше, поскольку он будет иметь показания многих других людей.

Мое заключение относительно того, что религиозный опыт имеет значительную доказательную силу, зависит от сформулированного мною принципа доверия, согласно которому восприятия должны приниматься как таковые в отсутствие надежных оснований для сомнений. Это очень важный и очень простой принцип интерпретации опыта. И именно вследствие его фундаментального характера и простоты мне не понадобилось те вопросы, которые разбирались в этой главе, излагать с помощью теоремы Байеса. Поскольку, однако, согласно аргументам данной главы, если h — это «Бог существует», e — это многочисленные данные религиозного опыта, а k — это феномены, рассмотренные в предыдущих главах, и $P(h|e \& k) > P(h|k)$, мы можем использовать релевантный критерий в противоположность утверждению, что $P(e|h \& k) > P(e|k)$, а значит $> P(e|\neg h \& k)$. Опыт восприятия Бога может быть вызван обычным действием законов природы, выводимых из наиболее фундаментальных законов. То, почему эти фундаментальные законы таковы, что в определенных условиях они порождают религиозный опыт, — это нечто «слишком большое» для научного объяснения. Если же религиозный опыт не порожден действием законов [природы], то это будет нечто «слишком необычное» для научного объяснения. Существует некоторая вероятность, что (в обычном мире, в котором есть люди, животные, и т. д.) законы природы могут быть такими, что в любом случае они приведут к тому, что люди будут иметь религиозный опыт. Но если Бог существует, то существует большая вероятность, что они будут иметь этот опыт, либо из-за того, что Бог установил такие законы, которые порождают религиозный опыт — либо из-за того, что Бог вызывает этот опыт напрямую. Эта вероятность будет больше, потому что, если люди обладают базисной способностью реагировать на существование вещей, то более вероятно, что у них возникнет опыт восприятия x (то есть, опыт, склоняющий их к убеждению, что x существует), если x существует, чем в противном случае. И то, что они обладают этой базисной способностью — это, в сущности, то, что утверждает принцип доверия. К тому же, в самом начале этой главы, мы убедились в том, что есть некоторые основания полагать, что Бог дал некоторым людям опыт восприятия Себя²⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Чисхолм Родерик Милтон (Roderick Milton Chisholm; 1916–1999) — американский философ. Основные труды в области эпистемологии и аксиологии. Обосновывает возможность эмпирического познания, опирающегося на априорные эпистемические принципы, предполагающие доверие в большинстве ситуаций своему опыту чувственного восприятия и воспоминаниям. — *Пер.*

² *Chisholm R. M. Perceiving*. N. Y., 1957 (гл. 4). Чисхолм пытается выделить третье («необщепотребительное») использование таких слов, но существование такого словоупотребления вызывает некоторые сомнения, во всяком случае, я имел дело лишь с эпистемическим и общепотребительным их использованием.

³ Это определение исключает многое из того, что часто называют «религиозным опытом». Например, «религиозным опытом» часто называют то, что не является опытом чего-то внешнего. Хотя многие виды опыта в рамках христианства, иудаизма и ислама представляют собой то, что Ниниан С্মарт вслед за Отто называет «нуминозным», многие виды глубинного опыта, называемого «религиозным», в буддизме таковым не считаются (Смарт определяет нуминозный опыт как «опыт динамичного внешнего присутствия», см.: *Smart R. N. History of Mysticism // Encyclopaedia of Philosophy / Ed. by P. Edwards. L., 1967*). Роберт Джимелло утверждает, что «буддисты обычно не онтологизируют содержание своего мистического опыта, не населяют космос мистическими сущностями, поскольку их цель как раз и состоит в том, чтобы «осознать» их иллюзорность» (*Gimello R. M. Mysticism and Meditation // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S. T. Katz. Oxf., 1978, p. 193*). Питер Мур (в статье «Мистический опыт, мистическая доктрина, мистическая техника» того же сборника) также подчеркивает разнообразие «мистических утверждений» и то, что они включают в себя как «субъективные», так и «экзистенциальные» утверждения. Только тот тип религиозного опыта, который схвачен в моем определении, имеет несомненную ценность для обоснования бытия Бога, и поэтому я буду ориентироваться только на него.

⁴ Я говорю об осознании Бога как восприятию, не подразумевая при этом, что такое осознание происходит обязательно с помощью обычных чувств. «Восприятие» — это общее слово для обозначения чего-то внешнего по отношению к кому-либо, что может быть опосредовано любым из наших обычных чувств, — например, это может быть что-то увиденное, услышанное, или же это может быть вкусовое ощущение, — или же ни одним из них.

⁵ Есть такое употребление слова «воспринимать» и других слов, означающих восприятие (например, «видеть», «слышать»), при котором субъект может говорить о восприятии того, в чем он не уверен, что он это воспринимает. Например, я могу сказать, что видел Джона, не сознавая, что это был Джон, которого я видел. Я не буду уделять внимание восприятию этого рода, а буду

рассматривать лишь такое восприятие объектов, при котором субъект уверен в том, что он их воспринимает.

⁶ Лучшее из известных мне изложений этой теории дано в работе: *Strawson P. F. Causation in Perception // Idem. Freedom and Resentment. L., 1974.* Он доказывает, что обозначенные выше условия являются хотя и необходимыми, но не достаточными для восприятия. Он утверждает (с. 79–80), что существуют дополнительные ограничения для различных чувств, например, что «некто может видеть только то, что находится внутри его поля зрения», или «несмотря на то, что грохот свидетельствует об орудийном выстреле, если он произошел достаточно далеко, он будет вне пределов слышимости». Но похоже, что такие ограничения будут справедливы только в том случае, если мы предположим, что значение таких выражений, как «внутри чьего-то поля зрения» обусловлено ими. Если существуют независимые критерии (например) «поля зрения», скажем, геометрические критерии, тогда, похоже, установленные ограничения никоим образом не будут истинными. Нет ничего внутренне противоречивого в предположении, что некоторые люди могут видеть круглые углы. Вследствие этого я утверждаю, что мой анализ предполагает как необходимые, так и достаточные условия восприятия.

⁷ Разумеется, то, что будет зафиксировано в качестве «нормального состояния», и какие именно органы чувств и представления необходимы, будет меняться в зависимости от чувства и от типа объекта, и является предметом эмпирического исследования, и то же самое относится к степени внимания, которое для этого необходимо.

⁸ Контингенция (contingency) — здесь: сопряженность признаков. — *Пер.*

⁹ О том, каким образом можно различать чувства, что само по себе дает возможность говорить о каком-то новом чувстве, см.: *Grice H. P. Some Remarks about the Senses // Grice H. P. Studies in the Way of Words. Cambr., 1989.*

¹⁰ *Hick J. Faith and Knowledge. L., 1967, p. 142–143.*

¹¹ О некоторых современных видах «религиозного опыта» (хотя информанты были почти всегда из английской протестантской среды) см., например, сборник, включивший в себя тысячи отчетов о таком опыте и составленный по просьбам общественности: *Beardsworth T. A Sense of Presence. Oxf., 1977.* Некоторые из них относятся к религиозному опыту в соответствии с моими критериями, некоторые — нет. На основе этих отчетов автор склоняется к заключению, что они весьма сомнительны в свете некоторых аргументов, выдвинутых в этой главе.

¹² Более полное рассмотрение принципа доверия и объяснение, почему здесь необходимо уточнение «в контингентном отношении» см.: *Swinburne R. Epistemic Justification. Oxf., 2001, p. 141–150.*

¹³ Ч. Д. Броуд обосновывает таким способом доказательство *prima facie* утверждений, описывающих религиозный опыт в своей работе «Аргументы

в пользу существования Бога» (Arguments for the Existence of God // *Broad C. D. Religion, Philosophy and Psychical Research*. L., 1953). Многие философы делают тривиальное замечание, указывая, что нет такого опыта, из которого бы следовало существование предполагаемого объекта этого опыта, но, похоже, они не придают значения вопросу о том, возможно ли в данном случае доказательство *prima facie*. Те же, кто рассматривают этот вопрос, как правило, приходят к выводу, что оно не является доказательством *prima facie*. Например, Т. Пенелхам в работе: *Penelhum T. Religion and Rationality*. N. Y., 1971, утверждает, что «доказательство, начинающееся с возникновения данного опыта (или множества опытов) как психологического факта, и заканчивающееся приписыванием его [возникновения] божественной причине, является либо слабой объяснительной гипотезой, либо кругом в доказательстве» (р. 168). На мой взгляд, данные авторы не замечают болото скептицизма, в которое их завел отказ принять принцип доверия по отношению к другим видам опыта. А если всё это справедливо по отношению к другим видам опыта, то им нужен сильный аргумент для того, чтобы доказать, что это не будет справедливо в отношении религиозного опыта.

¹⁴ «Для того чтобы вывести божественное из некоей видимости, мы должны иметь опыт связи между ними такого рода, как мы имеем опыт связи между дымом и огнем» (*MacIntyre A. Visions // New Essays in Philosophical Theology* / Ed. by A. Flew, A. MacIntyre. Norwich, 1955, p. 257).

¹⁵ *Chisholm R. M. Perceiving*, p. 83.

¹⁶ Дронты — вымершее подсемейство нелетающих птиц. Обитали на Маскаренских островах, Маврикий и Родригесе (в Индийском океане). Были истреблены к середине XVIII в. главным образом завезенными человеком млекопитающими. — *Пер.*

¹⁷ Подробное обоснование моей позиции, согласно которой сомнение первого типа обычно не может разрушить утверждения религиозного опыта см.: *Franks D. C. The Evidential Force of Religious Experience*. Oxf., 1989 (гл. 8).

¹⁸ Флю Энтони (Antony Flew; 1923–2010) — британский философ, представитель аналитической философии, специалист в области философии религии, всю жизнь энергично отстаивавший атеизм и в последние годы склонившийся к теизму. — *Пер.*

¹⁹ *Flew A. God and Philosophy*. Hutchinson, 1966, p. 126–127.

²⁰ Существует традиция в описании мистического опыта, ее типичным представителем является У. Т. Стейс (см.: *Stace W. T. Mysticism and Philosophy*. L., 1961), который утверждает, что весь мистический опыт по сути один и тот же. Просто христиане, мусульмане, буддисты и т. д. передают свою собственную интерпретацию этого опыта (или иногда описывают опыт, не давая никакой интерпретации). Мы уже убедились (с. 401), что любые различия между реальным опытом и его интерпретацией трудно подтвердить, если предполагаемый опыт относится к некоему внешнему объекту. Тем не менее

естественный способ интерпретировать утверждение Стейса состоит в том, что все субъекты имеют в сущности один и тот же чувственный опыт, то есть один и тот же опыт, описанный общеупотребительно (см. с. 387), который является основанием для различных видов опыта, описанного эпистемически, т. е. приводит субъектов к различным убеждениям. Стейс отличает мистический опыт от других видов религиозного опыта, таких, как голоса и видения, но даже и с учетом этого его утверждение сомнительно (см. возражения, выдвинутые С. Т. Кацем: *Katz S. T. Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S. T. Katz*). Кроме того, даже если это утверждение правильно, могут возникнуть ситуации противоречащих друг другу опытов, служащие основанием для возникновения ситуации, описанной в этом тексте, когда каждый из субъектов описывает свой опыт как опыт таких объектов, которые не могут сосуществовать (например, всемогущий Бог и всемогущий Дьявол). То обстоятельство, что один субъект описывает свой опыт исключительно в общеупотребительных терминах («Я испытал тот тип опыта, который испытываешь, когда смотришь на очень яркий свет»), а другой — более определенно («Я ощутил явное присутствие Чистого Бытия»), не дает возникнуть этой ситуации. Мы можем принять утверждения субъектов обоих видов опыта. Принцип доверия предполагает, что мы должны вывести онтологическое заключение из второго описания, но не из первого, иными словами, он предполагает, что существует некий объект, который первый субъект не смог распознать, но который был распознан вторым субъектом.

²¹ В случае видений умерших, которые жили раньше, таких, как святые, следует быть осторожными и не всегда предполагать, что данная личность в своих внешних характеристиках будет продолжать выглядеть и будет являться такой же, какой она была во время земной жизни. Почти наверняка характер и некоторые воспоминания должны в ней сохраниться как наиболее тесно связанные с ее личностной идентичностью, но не следует ожидать обязательно то же самое одеяние и те же самые языковые особенности, которые были свойственны данной личности во время ее земной жизни. Так, например, скептик вряд ли согласится с утверждением некоего португальского крестьянина о том, что он видел Деву Марию, поскольку описание ее одежды, данное крестьянином, соответствует не тому, как одевалась Дева Мария в Палестине, а очень напоминает ее изображение на фресках португальских храмов. На мой взгляд, это сомнение не полностью подрывает утверждение крестьянина, поскольку, если Мария живет после смерти, то почему мы должны полагать, что она сейчас должна быть одета точно так же, как в Палестине? Если она является в телесном облике, то очевидно, что она явится, будучи облаченной в одежды, в которых ее узнают те, кому она явится.

²² Эта простая точка зрения хорошо изложена в статье: *Wainwright W. J. Natural Explanations and Religious Experience // Ratio, 1973, vol. 15, p. 98–101.*

²³ См. мою книгу: *Swinburne R. Epistemic Justification* относительно дискуссии по вопросу о том, является ли принцип показаний фундаментальным априорным принципом или он представляет собой следствие приложения другого более фундаментального индуктивного критерия к контингентным данным о том, что и когда люди говорят (р. 123–127).

²⁴ Хотя всеблагой Бог не может лгать, а значит не будет произносить несовместимые высказывания (например, сообщая одному человеку, что Он воплотился в Христе, а другому человеку — что нет), из этого не следует, что Он не будет давать разным людям повеления, оба из которых не могут быть успешно исполнены. Из того простого факта, что субъект *A* имеет опыт, в котором ему показалось, что Бог сказал ему сделать *X*, а субъект *B* имеет опыт, в котором ему показалось, что Бог сказал ему не давать *A* делать *X*, — автоматически вовсе не следует, что тот или другой опыт не соответствует действительности. Так, например, мусульманин может иметь в своем опыте, что Бог сказал ему защищать Иерусалим от неверных, в то время как христианин в своем опыте может услышать, что Бог повелел ему штурмовать Иерусалим. То, что Бог действительно может дать эти повеления, можно объяснить тем, что в ходе человеческой истории в результате различных факторов, за которые их много обвиняли, мусульмане и христиане пришли к различному и весьма определенному пониманию Бога. Бог стремится к тому, чтобы человеческое понимание Его проистекало из человеческого опыта, усилий, взаимодействия, а не было бы результатом только божественного вмешательства; однако Он также стремится к тому, чтобы в любое историческое время люди жили и умирали за идеалы, которые у них есть в это время. И потому Он повелевает мусульманину и христианину, каждому, жить в соответствии со своим идеалом, зная, что этот опыт может привести их к более глубокому пониманию. Если рассматривать эту ситуацию на человеческом уровне, мудрец вполне может иногда дать каждому из двух человек, обратившихся к нему, советы, противоречащие друг другу, полагая, что это пойдет на благо обоим, если они будут стремиться развивать свою независимость и уверенность.

²⁵ Уильям Олстон в книге «Постижение Бога» (*Alston W. Perceiving God*. N. Y., 1991) выстраивает серьезную защиту рациональных оснований того, что нам кажется в опыте (т. е., в широком смысле, того, что мы воспринимаем) в разделе «Христианские мистические практики» (ХМП), иными словами, по ходу жизни молящегося, ведомого христианской верой, которая позволяет нам определять, какой опыт соответствует действительности, а какой — иллюзорен. Олстон хочет локализовать религиозный опыт в рамках частной практики из-за своей приверженности релябилизму — точке зрения, согласно которой вера определяется как «доксастическая практика» («doxastic practice»), например, обычное чувственное восприятие, индукция, память и т. д.), которая обычно порождает истинные убеждения, и потому он должен определить эту практику еще до того, как разрешен вопрос о достоверности. Согласно этой

позиции, мы можем лишь показать, что частное убеждение достоверно, если мы в состоянии обосновать, что практика, в результате которой оно возникло, обычно порождает истинные убеждения. Что мы не можем сделать в рамках ХМП или какой-то иной практики безотносительно практики самой по себе (и, возможно, в меньшей степени также это относится и к другим практикам), так это показать, какие именно убеждения истинны. Но Олстон утверждает, что то обстоятельство, что ХМП является общепринятой социальной практикой, относительно которой у нас нет достаточных оснований, чтобы доказать, что она ненадежна (*unreliable*), означает ее заслуженное право на то, что мы должны воспринимать ее всерьез. А это, в свою очередь, означает, продолжает он, что истинность ее утверждений является «разумной» и «рациональной»; иными словами, разумно верить, что ее утверждения являются эпистемически оправданными. Но, что очень важно, рациональность — это «то, с чем не связана вероятность истины» (*Ibid.*, p. 181). Значит, вопреки некоторым своим утверждениям, Олстон не обеспечивает в рамках своего подхода какие-либо основания полагать, что религиозный опыт (свой собственный, не говоря уж об опыте других) должен в любом случае оказаться истинным. На мой взгляд, его главная ошибка состоит в предположении, что существует только одна истинная теория «обоснования» — релябилизм. В своей работе «Эпистемическое обоснование» я доказал, что есть много различных теорий «обоснования», но при этом существуют правильные априорные критерии, позволяющие определить возможное содержание интерналистской теории, а также включающие в себя принцип доверия, который позволяет нам получить заключение (с учетом фоновых данных) относительно того, какова вероятность, что религиозный опыт соответствует действительности.

ГЛАВА 14

СООТНОШЕНИЕ ВЕРОЯТНОСТЕЙ

В предыдущих главах я отстаивал тезис о том, что некоторые явления более вероятны в случае существования Бога, чем в обратном случае. Существование вселенной, ее упорядоченность, существование животных и людей, наделенных моральным знанием, человеческая способность к взаимодействию в познании и освоении вселенной, упорядоченность истории и наличие свидетельств о чудесах, наконец, существование религиозного опыта, — всё это дает нам большие основания надеяться, что Бог существует, и в меньшей степени составляет основания для обратной точки зрения. Для каждого из этих феноменов выполняется $e_n P(e_n|h \& k) > P(e_n|k)$, где h — это гипотеза теизма, k — это феномены, предварительно принятые к сведению (например, тавтологические данные, где e_n — это существование вселенной; или существование вселенной, где e_n — это ее упорядоченность и т. д.). Поэтому, согласно тем принципам вероятности, которые я рассматривал в 3 главе, для каждого e_n $P(h|e_n \& k) > P(h|k)$, а значит, каждый аргумент от e_n к h будет достаточным 3-индуктивным доказательством существования Бога. Я также показал, что один феномен — существование морали — который должен рассматриваться как подтверждающее свидетельство существования Бога, не является таким свидетельством. В 11 главе я рассматривал главный аргумент против существования Бога — аргумент от наличия зла, а также аргумент от сокрытости Бога. Я доказываю, что некоторое количество и некоторые виды зла, которые есть в мире (это относится к тем видам зла, которое было бы злом независимо от того, существует Бог или нет), таковы, что всеблагой Бог позволил бы им существовать только при условии, если бы Он также компенсировал это зло в жизни после смерти, а также (возможно) Боговоплощением для того, чтобы разделить наши

страдания. Тот факт, что зло (e_n) требует присоединения дополнительной гипотезы к гипотезе теизма (h) для того, чтобы сохранить ее от опровержения, означает, что зло снижает вероятность теизма как такового (чистого теизма) по параметру его вероятности данных, предварительно принятых к сведению (k): $P(h|e_n \& k) < P(h|k)$. Факт сокрытости Бога, однако, не рассматривается как противоречащий существованию Бога.

Я полагаю, что мне удалось в общих чертах показать, каковы главные свидетельства в пользу существования Бога и против Его существования. Однако я смог детально проанализировать и оценить доказательную силу лишь наиболее общих публичных свидетельств. В отношении важного свидетельства от феноменов того типа, который я рассматривал в 12 главе, я могу только оценить, какова была бы доказательная сила различных феноменов, если бы они возникли, не вдаваясь в исторические подробности (показаний свидетелей и т. д.), доказывающие, что они действительно произошли. Среди всех этих феноменов, доказательную силу которых у меня не было возможности рассмотреть в рамках данной книги, ключевым является свидетельство о главном чуде христианства — Воскресении Иисуса Христа. Поэтому я не даю заключительную оценку того, насколько сильным является 3-индуктивное доказательство в данном случае. В 13 главе я также отметил, что точные пределы силы доказательства от религиозного опыта будут зависеть от того, имеет ли сам субъект этот религиозный опыт, и от силы этого опыта. Тем не менее я полагаю, что с определенной тщательностью исследовал доказательную силу наиболее важных феноменов, связанных с доказательством бытия Бога, и теперь настало время подвести черту под всеми моими рассуждениями и сделать окончательное заключение. Открытым остается главный вопрос о том, какова вероятность всех этих свидетельств, которые я рассматривал в качестве подтверждения гипотезы теизма. Если все релевантные фактические данные представить как e , если h — это гипотеза теизма, а k — это просто тавтологические данные, то каково значение вероятности $P(h|e \& k)$? Мы не в состоянии указать ее точное количественное значение, но нам важно понять, будет ли $P(h|e \& k) > P(-h|e \& k)$, а значит $> 1/2$. Есть ли у нас достаточное П-индуктивное доказательство бытия Бога?

На мой взгляд, в высшей степени очевидно, что доказательство бытия Бога от существования всех описанных мною феноменов, взятых вместе, не является достаточным (good) дедуктивным доказательством, по тем же самым причинам, которые я указывал в отношении космологического (с. 189–190) и телеологического доказательств (с. 213). Причина эта состоит в том, что просто описание мира, в котором существуют все упомянутые феномены, и при этом не существует Бога, выглядит несомненно когерентным описанием, не содержащим внутренних противоречий. Нет в этом случае и достоверного (valid) дедуктивного доказательства бытия Бога от существования этих феноменов. Правда, то, что кажется когерентным, на самом деле может и не быть таковым. Но описание такого мира выглядит когерентным описанием. Давно известно, что попытки обнаружить в нем противоречия потерпели неудачу, и объяснить мир тем или иным способом представляется довольно легким делом. Итак, соглашаясь с тем, что не существует достаточного дедуктивного доказательства бытия Бога, я возвращаюсь к вопросу о том, какова совокупная вероятность всех этих аргументов, подтверждающих гипотезу теизма.

Я считаю самоочевидными наши обычные критерии подтверждения чего-либо (то есть повышающие вероятность чего-либо или показывающие, что нечто является необходимым) — критерии, которые кажутся нам интуитивно правильными. Моя задача состояла в том, чтобы применить эти критерии к исследованию вероятности теизма. Я вывел эти обычные критерии из размышлений над тем, что мы обычно считаем истинным в науке, истории и других сферах рациональности. К примеру, я настаиваю на том, что вероятность истинности теории напрямую связана с ее простотой: чем проще теория, тем выше вероятность, что она истинна. Я достиг этого заключения, рассматривая примеры из науки и других областей, когда мы считаем вероятность теории h_1 выше вероятности другой теории равного охвата (то есть дающей нам примерно такое же количество информации о мире) h_2 , причем обе они с равным успехом прогнозируют наблюдаемые нами феномены [$P(e|h_1 \& k) = P(e|h_2 \& k)$], но h_1 проще, чем h_2 (например, по количеству сущностей или по числу математических отношений между этими постулированными сущностями). Исследование того, что нам кажется интуитивно правиль-

ным в случаях, когда данные подтверждают какую-то теорию, или подтверждают одну теорию больше, чем другую, позволяет нам экстраполировать эти критерии и применять их по отношению к гипотезе теизма. Это как раз то, что дает возможность судить о том, что может служить подтверждением теизма. Однако, когда мы обращаемся к вопросу обоснования того, почему одна гипотеза скорее вероятна, чем нет, возникает нехватка подходящих примеров из области науки и тех областей, откуда экстарполировались эти критерии.

Безусловно, есть случаи, когда интуитивно ясно (и почти все будут согласны в таких случаях), что свидетельство делает гипотезу чрезвычайно вероятной или чрезвычайно невероятной, по меньшей мере, когда эта гипотеза относится к конкретному случаю прошлого или будущего возникновения того или иного феномена. Согласно доступным для нас свидетельствам, чрезвычайно вероятно, что солнце снова взойдет через следующие двадцать четыре часа, что мой рабочий кабинет не исчезнет внезапно, что действительно существовала Римская империя и т. д. Присяжные считают подсудимых виновными, когда свидетельства «вне всяких сомнений» указывают на их вину. Точно так же есть случаи, когда гипотезы являются совершенно невероятными. Но вот когда мы находимся где-то на границе между вероятным и невероятным, тогда уже возникает нехватка примеров: примеров такой гипотезы, которая бы казалась интуитивно более вероятной, но и не была бы при этом чрезвычайно вероятной, или гипотезы, которая была бы менее вероятной, не будучи при этом совершенно невероятной. Если существуют серьезные сомнения относительно, скажем, какого-нибудь исторической теории, очень немногие историки будут считать эту теорию истинной. И если есть серьезные сомнения относительно точности прогнозов научной теории, очень немногие ученые будут считать, что вероятность истинности этих прогнозов высока. Та же самая ситуация, и даже еще худшая, возникает, когда мы имеем дело не с гипотезами относительно конкретных прошлых или будущих событий, а с универсальными научными теориями, то есть теориями пространства и времени, в том числе и теориями, оперирующими понятием бесконечности. Истинна ли квантовая теория? Или общая теория относительности? Ответ не очевиден.

Некоторые философы утверждают, что все универсальные научные теории имеют нулевую вероятность относительно любых дан-

ных. Однако нет убедительного доказательства этого утверждения и, похоже, что оно идет вразрез с тем, что обычно говорят сами ученые относительно научных теорий. Большинство ученых XVIII в. полагали, что относительно тех данных, которыми располагал Ньютон, истинность теории гравитации была чрезвычайно высока. Возможно, сегодня большинство ученых согласятся с тем, что относительно тех данных, которыми они сейчас располагают, квантовая теория, вероятно, истинна. Более того, почти все ученые готовы согласиться с тем, что среди теорий, совместимых с этими данными, истинность каких-то более вероятна, чем истинность других, и часто бывает, что какая-то одна теория более вероятна, чем все остальные. Однако очевидно, что одна теория может быть вероятнее другой только в том случае, если она не обладает нулевой вероятностью. Почти все ученые утверждают, что убеждены в истинности квантовой теории, и что данные указывают скорее на ее истинность, чем ложность. Кроме того, можно быть убежденным в чем-то только в том случае, если вы также убеждены в том, что это не может быть абсолютно невозможным (иными словами, если вы убеждены в том, что вероятность этого не равна нулю), и вы можете считать, что данные указывают скорее на истинность, чем ложность теории только в том случае, если относительно этих данных вы считаете эту теорию более вероятной, чем нет. По-видимому, разговор о вероятности научных теорий должен соответствовать тому способу, которым мы обычно ведем разговор об этих вещах¹.

Мэри Хессе² утверждает, что хотя ученые и рассуждают о вероятности научных теорий, эти рассуждения не следует понимать буквально. Разговор о вероятности научной теории скорее нужно вести как разговор о теории, вероятно действительной для нашей пространственно-временной области. Однако позитивная часть ее аргументации является очень краткой и апеллирует главным образом к утверждению, что «нет разумных оснований полагать, что любое законоподобное обобщение ... современной или будущей науки останется навсегда безусловно истинным во всех случаях»³. Но почему для этого нет разумных оснований? На этот вопрос у нее нет удовлетворительного ответа. Наука стала серьезным профессиональным занятием только несколько веков назад, и, возможно, мы пока еще не открыли истинные законы природы, которые действуют

в бесконечном пространстве и времени. Но почему неразумно предположить, что через несколько миллионов лет мы не откроем их? А также что эти законы (или некоторые из них) будут работать в отношении данных, релевантных для той финитной пространственно-временной области, которая тогда будет достижима? Я не вижу достаточных позитивных аргументов, почему мы должны вести разговор о вероятности научных теорий именно в том ключе, который предлагает Хессе. Но даже если читатель согласен с позицией Мэри Хессе, тем не менее, это еще не объясняет, почему следует принять сходную точку зрения относительно вероятности теизма. Если мы будем считать, что ее утверждение действует относительно любой научной теории T , которую мы можем открыть в рамках пространственно-временной области S , то всегда будет существовать более фундаментальная теория T' , которая выполняется в более широкой области и охватывает своим объяснением T . Но если теизм объясняет феномены в одной области, то он объясняет феномены во всех областях (если существует вечное всемогущее существо в одном месте и времени, то оно должно существовать повсюду и всегда), а если это истинно, то не нужно никакого дальнейшего объяснения, почему это истинно (см. с. 155). И значит, если это вероятно выполняется в нашей пространственно-временной области, то это вероятно выполняется везде.

Однако здесь есть один важный момент: несмотря на трудности в оценке вероятности той или иной научной теории, никакая трудность в оценке вероятности теизма никоим образом не опровергает теизм. К тому же, ситуация отнюдь не является безнадежной, а потому продолжим рассмотрение трудностей данной оценки. Читатель, наверное, помнит, что, согласно теореме Байеса, вероятность гипотезы h относительно эмпирических данных e и фонового знания k является функцией ее объяснительной силы и предварительной вероятности:

$$P(h|e\&k) = \frac{P(e|h\&k)}{P(e|k)} P(h|k)$$

Объяснительная сила гипотезы представляет собой вероятность $P(e|h\&k)$, которую я определяю через ее прогностическую силу, в пересчете на $P(e|k)$, предварительную вероятность данных.

$P(e|h \& k)$ зависит от того, насколько вероятно, что e произойдет, если h истинна (и поддерживается k). $P(h|k)$ — это предварительная вероятность гипотезы h , то есть, вероятность того, что h должна быть истинна *a priori* — иными словами, независимо от e .

А теперь возьмем в качестве h гипотезу теизма: «Бог существует». Пусть k будет тавтологическим знанием, и тогда $P(h|k)$ будет внутренней вероятностью теизма. Как мы поняли из 3 главы, предварительная вероятность зависит от простоты, согласованности с контингентным фоновым знанием и диапазона. Там, где предварительная вероятность является внутренней вероятностью, второй фактор не играет какой-либо роли, поскольку k не включает в себя какое-либо контингентное фоновое знание; не существует каких-либо общепринятых теорий в смежных областях, с которыми h должно быть согласовано. На примере ньютоновской теории мы также поняли, что там, где мы имеем дело с теорией широкого диапазона, при определении предварительной вероятности диапазон гораздо менее важен, чем простота. По-видимому, внутренняя вероятность теизма зависит главным образом от того, насколько теория теизма проста.

В 4 и 5 главах я утверждаю, что теизм является в высшей степени простой теорией. Согласно теизму, все объяснения редуцируемы к личностному объяснению, то есть объяснению на основе свободной интенциональной деятельности Бога или какого-то конечного агента, посланного Богом исполнить эту деятельность. Согласно теизму, объяснения иного рода (то есть научные объяснения) редуцируемы к личным объяснениям в том смысле, что действие упомянутых факторов в рамках научных объяснений следует объяснять в личностных терминах: законы Ньютона действуют, потому что Бог установил их действие. Существуют планеты, потому что Бог установил законы, которые вызвали их возникновение из предсуществующей материи и т. д. Теизм прост, постулируя таким образом завершенное объяснение одного и того же типа относительно всего.

Далее. В качестве действующей причины существования всех вещей теизм постулирует существование только одной личности самого простого из возможных типов. Эта личность наделена силами, знаниями и намерениями. Теист постулирует то, что Бог обладает максимальными из возможных (в логическом смысле) силами.

Он бесконечно могуществен, то есть всемогущ. Сила личности состоит в возможности совершать какие-то действия намеренно. Такая личность будет всемогущей тогда и только тогда, если она сможет успешно выполнить любое (логически возможное) действие, которое намеревается совершить. То, что существует всемогущий Бог — более простая гипотеза, чем гипотеза о том, что существует Бог, обладающий такой-то и такой-то ограниченной силой, например, способный оформить материю, но не могущий ее сотворить. Точно так же гораздо проще предположить, что некоторые частицы обладают нулевой массой или бесконечной скоростью, чем допустить, что они обладают массой 0,34127 каких-то единиц или скоростью 301,000 км/сек. Конечные пределы настоятельно требуют объяснения того, почему установлены именно эти конкретные ограничения, беспредельность же этого не требует. В нулевых и бесконечных характеристиках присутствует простота, которой нет в конкретных финитных значениях, и эта простота оценивается учеными как свидетельство истинности, когда они судят об относительной вероятности той или иной научной теории.

Согласно теизму, знания Бога обладают таким же свойством бесконечности. Людям доступны некоторые ограниченные убеждения, частично истинные, частично ложные, иногда подтверждаемые, иногда — нет. В той мере, в которой они являются истинными и подтверждаемыми (или хотя бы подтверждаемыми определенным образом), убеждения считаются знаниями. То, что всемогущее существо обладает убеждениями, которые являются знаниями, представляет собой наиболее гармоничное дополнение к его всемогуществу, поскольку без истинных убеждений относительно последствий своих действий невозможно осуществить свои намерения. Истинные убеждения нельзя считать знанием, если они истинны только случайно. Но если (см. ниже) божественные свойства носят необходимый характер, тогда убеждения Бога не могут быть ложными, а значит, не могут быть истинными лишь случайно. А если всемогущее существо обладает знанием, то простейшим предположением будет постулировать то, что оно может быть ограничено в своем знании, так же, как и в своей силе, только логически. В таком случае оно будет обладать всем знанием, относительно которого когерентно предположить, что личность может им обладать, то есть, будет всеведущим.

Личность была бы всемогущей в том смысле, что какое бы действие (логически возможное) она ни замыслила осуществить, она сможет его успешно выполнить; и всеведущей — это значит, что этой личности известны все действия (логически возможные), доступные всемогущему существу, а также это значит, что она предопределила свои намерения. Намерения личности могут определяться внешними факторами, неподвластными ей, или, по крайней мере, людьми, находящимися под их сильным воздействием. Но если личность предопределена (или имеет вероятную врожденную склонность) к определенному образу действий, то это означает, что стремление действовать определенным образом внутренне ей присуще: такая личность не выбирает, как ей действовать только на основе благодати действий, которые она может совершить. Личность с врожденной детализацией того, как она будет действовать, является гораздо более сложной, чем совершенно свободная личность. Предполагая, что Бог — не только всемогущая и всеведущая (а потому провидящая все возможные действия), но и совершенно свободная личность, теизм делает наиболее простое допущение. Такая личность выбирает действия исключительно на основании априорных соображений относительно того, являются ли они благими и насколько благими. Очевидно также, что проще предположить, что окончательное объяснение, последний источник всех вещей, всегда должен быть один и тот же, и это предположение (а значит, и предположение, что Бог существует вечно) гораздо вероятнее, чем допущение, что, например, только в 4004 г. до н. э. Бог возник и получил господство. Таким образом, теизм постулирует одну, чрезвычайно простую, личность, обладающую безграничными (за исключением логических пределов) силами, знаниями и намерениями и не ограниченную во времени своего существования. Проще предположить, что эти свойства бесконечного могущества, всеведения и совершенной свободы должны существовать вместе, поскольку это исключает необходимость объяснения, почему Бог продолжает Свое существование так же, как существовал раньше, почему Он остается при этом всемогущим или каким-либо еще. В 5 главе я доказал, что все остальные свойства Бога (и особенно свойство Его всеблагости) являются необходимо присущими свойствами существа, обладающего теми характеристиками, которые я только что рассматривал. И я пришел

к заключению, что гипотеза теизма является очень простой гипотезой.

Она остается для меня, как и для многих, размышляющих на эту тему, самой загадочной вещью из когда-либо существовавших. И возможно именно поэтому $P(h|k)$ низкая. Но в мире присутствует нечто. И если это нечто существует, то, по-видимому, невозможно помыслить что-то более простое (а следовательно, *a priori* более вероятное), чем существование Бога. В 7 и 8 главах я доказал, что простейший вид научного объяснения данных — предположение, что всё начинается с непротяженной физической точки. Гораздо менее простое допущение — это гипотеза возникновения некоего протяженного количества материи-энергии, или гипотеза о том, что некое протяженное количество материи-энергии существовало всегда. Позвольте мне сделать допущение (вопреки моим сомнениям в его истинности), что гипотеза о непротяженной физической точке так же проста, как гипотеза теизма, а также, что одна или две другие научные гипотезы не намного сложнее теизма. Конкуренция между ними и теизмом как завершенными (или окончательными) объяснениями будет теперь состоять лишь в том, какая из этих гипотез обладает большей объяснительной силой. Иными словами, насколько более вероятно, что данное событие произойдет с учетом этой гипотезы, а не иной.

Наши данные *e* представляют собой феномены, которые я описывал в главах 7–13, но я считаю уместным на некоторое время исключить из них данные религиозного опыта, которые я описываю в 13 главе, и ограничиться общими данными о мире, которые рассматриваются в 7–11 главах, а также данными о некоторых бесспорных исторических событиях и некоторыми свидетельствами, подтверждающими нарушения законов природы, описанными в 12 главе. Позвольте мне обобщить эти данные. Существует вселенная, в которой (в той огромной пространственно-временной области, о которой мы обладаем знаниями) физические тела имеют одинаковые силы. Они притягивают или отталкивают друг друга одинаковым образом и на Земле, и на Марсе, и, насколько мы можем судить, то же самое происходит в самых удаленных галактиках и сейчас, и происходило миллионы лет назад. На объекты действуют одни и те же силы. Наша вселенная прекрасна. В ней пребывает множество мыслящих существ, и среди них есть люди — агенты, наделенные

ограниченными силами, знаниями и, насколько мы можем судить, ограниченной свободой воли, в том смысле, в котором я ее определяю. Они обладают способностью развивать эти свои качества или разрушать их. Они обладают способностью восхищаться упорядоченностью мироздания и поклоняться Богу. Людям свойственны желания, в том числе биологически полезные. Эти желания могут быть и плохими, то есть такими, которые возникают в результате искушения субъекта сделать то, что является морально неправильным (или, выражаясь иначе, дурным). Таким образом, люди имеют возможность сами решать, совершать ли им морально правильные действия, и могут постепенно формировать свою личность, развивая ее в направлении добра. Люди исключительно взаимозависимы, будучи способными повышать друг у друга силы, знания и свободу, делая друг друга счастливыми или несчастными, являясь причиной рождения или смерти, имея возможность влиять на грядущие поколения. По всей видимости, люди представляют собой, в моей терминологии, свободных человеческих агентов. Таким образом, мир является предопределенным и в том смысле, что у людей чаще всего есть возможность удовлетворять свои физические потребности, и, что более важно, в контексте возможности удовлетворения их более глубоких потребностей. Мир содержит в себе много зла, но это зло не беспредельно, обычно это либо зло, которое вызвано самими людьми, либо это такое зло, которое нужно для того, чтобы люди (и животные) имели те блага, о которых идет речь в 10 и 11 главах. Таковы общие характеристики мира, в котором мы живем, то есть условия человеческой жизни. Этот мир — это «самодельный» мир: люди могут его формировать, а также формировать самих себя, могут подгонять, подлаживать себя под различные состояния мира, если таковые имеются. Более того, в нашем мире существуют отдельные важные феномены: деяния пророков, побуждающих людей служить Богу, стремиться к познанию Бога и мира и становиться их последователями, призывающих их стать на «путь горний», особенно во время засилья себялюбия. А также время от времени появляются хрупкие, ненадежные данные о нарушениях законов природы, свидетельствующие о наличии блага в религиозном смысле и о религиозных целях. Какова же прогностическая сила теизма с таким *e*? И если гипотеза теизма истинна, какова вероятность, что всё будет именно так?

Из существования Бога не следует, что должна существовать вселенная описанного типа. В 6 главе я утверждаю, что независимо от того, требует ли Его благодать создать какую-то вселенную или нет, Его всеблагодать не требует, чтобы, создавая вселенную, Он с необходимостью создал ее именно такой. Бог не может создать наилучший из возможных миров, поскольку такой мир невозможен. Однако Он может создать мир, относящийся к типу лучших миров. Любой мир такого типа будет содержать в себе все виды блага, и другие миры будут лучше него только в том случае, если они будут содержать больше примеров каждого из этих видов благ или большую степень благ этих видов. К тому же, обладая свободой выбора между добром и злом, человеческие свободные агенты имеют в своем распоряжении уникальный вид блага, которым не обладает Сам Бог. Все другие блага, существующие в мире (сознание, сила, красота, разумность и так далее) доступны Богу; или же, если эти блага (любовь, сотрудничество) требуют наличие других существ, с которыми Бог бы взаимодействовал, они могут быть созданы Богом в мире, причем, это могут быть существа, совершенно отличные от нас. Но, разумеется, предоставить человеческим свободным агентам свободу выбора между добром и злом — значит пойти на риск того, что в результате неправильного выбора будет выбрано зло. Именно из-за этой неполноценности [нашего мира] я полагаю, что создать мир, в котором (наряду с другими вещами) были бы человеческие свободные агенты, будет в равной степени хорошим действием — таким же хорошим, как создание мира, тождественного этому, но без таких свободных агентов. Но если должен быть [создан] мир, содержащий в себе таких агентов, то они должны быть телесными, и мир должен управляться простыми естественными законами. И можно будет ожидать от него все остальные общие черты нашего мира, которые я уже описал. Упорядоченность вселенной, вероятно, приведет к тому, что ей будет присуща красота, свойственная поведению содержащихся в ней физических объектов. Вероятно, можно ожидать, что Бог создаст прекрасную вселенную, и наша вселенная именно такова. Если Бог создает свободных моральных агентов, то они будут существами, наделенными способностью к богопознанию, и Бог будет до некоторой степени (не слишком ограничивая их свободу) стремиться открыть Себя им. Если же они часто совершают

неправильный выбор и становятся порочными, Бог вынужден помогать им вернуться на праведный путь. Поэтому мы можем ожидать и определенные исторические события, и некоторые свидетельства о нарушениях законов природы того типа, которые были описаны в 12 главе. И хотя зло по большей части необходимо для достижения многих из этих целей, существует количественный предел зла, которое Бог позволяет людям (и животным) причинять ради добра, которое оно делает возможным. Но даже и с учетом этого, если Он позволяет нам страдать так сильно, как мы действительно страдаем, Ему необходимо обеспечить компенсацию после смерти для тех, чьи страдания были слишком велики, а также, возможно, воплотиться для того, чтобы разделить наши страдания. Присоединение к гипотезе теизма этих дополнительных гипотез усложняет ее, но (я утверждаю это в 11 главе) не очень сильно. В отсутствие этого усложнения вероятность того, что Бог создаст мир таким, как я описал, будет равна вероятности действия лучшего вида, а значит, будет составлять $1/2$. Но если мы должны дополнить и усложнить теизм для того, чтобы учесть количество зла в мире, то вероятность, что Бог создаст вселенную нашего типа, будет немного меньше. Если e — это все вышеперечисленные аргументы, k — тавтологичное фоновое знание, а h — гипотеза теизма, то можно сказать, что вероятность $P(e|h \& k) = 1/3$. С большей или меньшей точностью, моя позиция просто состоит в том, что наш мир относится к тому типу миров, которые, с учетом свойств, присущих Богу, Он вполне мог бы создать. (Я утверждаю, что хотя существование животных — несмотря на зло, необходимое для того, чтобы осуществить возможность некоторого добра, связанного с ними, — это благо, тем не менее создание Богом животных не будет, даже отчасти, лучшим или в равной степени лучшим видом действия, а значит, мы не можем приписать столь высокую вероятность созданию Богом животных).

Так какова же, в конечном счете, внутренняя вероятность позиции e (при тех значениях e и k , которые заданы выше), то есть вероятность того, что e возникнет, независимо от того, истинен теизм или нет? Из аксиом вероятностного исчисления следует, что вероятность любого суждения, основанная на любом другом суждении, представляет собой сумму вероятностей каждого из различных способов, с помощью которых первое суждение было бы

истинным по отношению к данным второго суждения, например, $P(p|r) = P(p \& q|r) + P(p \& \neg q|r)$. Примеры это прояснят. Вероятность, основанная на некоторых свидетельствах того, что Джонс совершил преступление, представляет собой сумму вероятностей того, что Джонс совершил преступление вместе со Смитом, и что Джонс совершил его без Смита. Итак, для установленных нами h , e и k , $P(e|k)$ — это сумма внутренней вероятности того, что выполняется e и Бог существует, и внутренней вероятности того, что e выполняется, но Бог не существует. $P(e|k) = P(e \& h|k) + P(e \& \neg h|k)$. Теперь $P(e \& h|k)$ зависит от двух факторов, значение которых мы уже рассматривали, $P(e \& h|k) = P(h|k) P(e|h \& k)$. Это простой повтор числителя правого члена теоремы Байеса. Таким образом, все зависит от другой компоненты $P(e|k)$, а именно, $P(e \& \neg h|k)$, которая равняется $P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k)$. Итак, мы можем переписать теорему Байеса следующим образом:

$$P(h|e \& k) = \frac{P(e|h \& k) P(h|k)}{P(e|h \& k) P(h|k) + P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k)}$$

$P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k)$ — это вероятность того, что должен существовать мир нашего типа, но при этом не существовать Бог, представляет собой сумму вероятностей разных способов, которыми это могло бы произойти. Пусть h_1 будет гипотезой о том, что существует множество богов или боги с ограниченными силами; h_2 будет гипотезой о том, что Бог или боги не существуют и начальное (или постоянное) физическое состояние вселенной отличается от его настоящего состояния, но относится к такому типу, который может вызвать ее настоящее состояние; а h_3 — это гипотеза о том, что вовсе нет никакого объяснения (вселенная просто есть и всегда была такой, как сейчас). Тогда

$$P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k) = P(e|h_1 \& k) P(h_1|k) + P(e|h_2 \& k) P(h_2|k) + P(e|h_3 \& k) P(h_3|k).$$

Теперь гипотеза теизма отличается от других гипотез тем, что предполагает дать завершенное (или окончательное) объяснение имеющихся у нас данных, при том что мы не приписываем Богу некую предрасположенность творить вселенную какого-то определенного

типа, а не любую иную. Существует значительная вероятность того, что Он создаст ее только на основании Своих сущностных характеристик, и прежде всего в силу Своей всеблагости. Если какой-то ограниченный бог должен иметь такую же предрасположенность создать эту вселенную, как и Бог, то мы должны допустить, что он обладает некоей определенной характеристикой, которая не выводится, как у Бога, из расширения его знания и свободы. И, совершенно независимо от этого, я уже доказал, что гипотеза теизма — это в самом деле очень простая гипотеза, более простая, чем гипотеза о существовании многих или ограниченных богов. В 3 и 7 главах я доказал, что, в соответствии с нашими обычными критериями вероятности наиболее простые гипотезы будут обладать большей внутренней вероятностью, чем сложение многих альтернативных более сложных гипотез. В таком случае, теизм должен быть более вероятен, чем h_1 , то есть, чем сложение гипотез о существовании множества богов или богов с ограниченными возможностями: у них есть гораздо меньше оснований создать вообще какую-нибудь вселенную вселенную нашего типа — они могут быть не в состоянии создать ее, могут не быть всеблагими, могут просто не иметь для этого достаточных оснований (до тех пор, пока мы не достроим эти гипотезы, приписав им внутренне присущую необходимую для этого склонность). $P(e|h \& k) P(h|k) \gg P(e|h_1 \& k) P(h_1|k)$.

Обратимся теперь к h_2 . Это гипотеза о том, что Бог или боги не существуют, и начальное (или постоянное) физическое состояние вселенной отличается от его настоящего состояния, но относится к такому типу, который может вызвать ее настоящее состояние. Но нет никаких конкретных оснований полагать, что непротяженная физическая точка или любое другое возможное начальное состояние вселенной (или ее постоянное состояние), должно обладать силой и предрасположенностью создать все те черты, которые я описал. На протяжении многих глав я доказывал, что для каждой такой черты скорее невероятно, что их причинами являются какие-то физические процессы (описанные в очень общих терминах). Если же мы дополним эти гипотезы и чрезвычайно усложним их, — только в этом случае будет высока вероятность возникновения вселенной нашего типа. Но тогда в соответствии с вышеуказанным принципом сложение таких очень сложных гипотез в итоге даст более низкую

внутреннюю вероятность, чем одна очень простая гипотеза. Либо [вероятность] $P(e|h_2 \& k)$ должна быть гораздо ниже, чем $P(e|h \& k)$, либо $P(h_2|k)$ должна быть гораздо ниже, чем $P(h|k)$.

И [третья гипотеза] о том, что наша вселенная должна обладать всеми описанными выше характеристиками (прежде всего, тот непреодолимый факт, что каждая частица материи должна вести себя точно так же, как любая другая частица, описанная в «законах природы») безо всякого объяснения, — не вызывает доверия. Хотя $P(e|h_3 \& k) = 1$ (это выводится из того, что вселенная необъяснима), $P(h_3|k)$ бесконечно мала.

Я прихожу к выводу, что

$$P(e|h_1 \& k) P(h_1|k) + P(e|h_2 \& k) P(h_2|k) + P(e|h_3 \& k) P(h_3|k) = \\ P(e|\neg h \& k) P(\neg h|k)$$

не будет превышать $P(e|h \& k) P(h|k)$, числитель правого члена теоремы Байеса. А значит, $P(h|e \& k)$, апостериорная вероятность теизма, основанная на всех данных, рассмотренных выше, будет не меньше, чем $1/2$. Я еще раз подчеркиваю, что невозможно приписать какие-либо точные численные значения вероятностям, задействованным в этих вычислениях. Я попытался выяснить силу моих аргументов, задав некоторые произвольные значения, которые, надеюсь, будут охватывать самые приблизительные из множества задействованных вероятностей. Но фактически, всё, чего я достиг — это то, что, с учетом всех рассмотренных данных, теизм может быть как истинен, так и нет. Однако до сих пор в этой главе я обходил вниманием одну важнейшую часть данных, а именно доказательство от религиозного опыта. В заключении предыдущей главы я пришел к выводу (с. 421–422), что несмотря на то, что вероятность теизма с учетом других свидетельств очень мала, показания многих свидетелей об их опыте восприятия Бога достаточны для того, чтобы считать многие случаи религиозного опыта вероятно соответствующими действительности. Иными словами, свидетельство религиозного опыта в данном случае является достаточным для того, чтобы сделать теизм в целом вероятным. Аргумент 13 главы состоял в том, что показания многих свидетелей об их опыте восприятия Бога делают существование Бога вероятным при условии, если эти свидетельства уже не аннулированы другими данными. Я убежден, что мне удалось показать, что это

условие полностью удовлетворяется, и потому заключение 13 главы имеет силу. Если взять всю совокупность доказательств, то вероятнее, что теизм истинен, чем нет⁴. Доказательство от совокупности всех свидетельств, рассмотренных в этой книге, является достаточным П-индуктивным доказательством. Опыт религиозного озарения столь многих людей подтверждает то, что нам со всей очевидностью являют природа и история, — то, что существует Бог, Творец человека и мироздания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Утверждение о том, что все универсальные научные теории имеют нулевую вероятность относительно любых данных не должно никоим образом влиять на вас, если вы полагаете (как и я), что аксиомы исчисления вероятности, а значит, и теорема Байеса, применимы к вероятности научных теорий. В самом деле, если предположить, что каждая из бесконечного числа несовместимых друг с другом универсальных научных теорий обладает одинаковой со всеми остальными предварительной вероятностью, тогда можно прийти к заключению, что предварительная вероятность каждой из них равна нулю или бесконечно мала. Это так, потому что (согласно принципу счетной аддитивности) число исключаяющих (т. е. взаимно несовместимых) и исчерпывающих (т. е. одна из которых должна быть истинной) альтернатив должно составлять 1. А если каждая из бесконечного числа таких теорий обладает равной вероятностью, тогда она должна быть меньше любого финитного числа, что означает 0; или же, если нам позволены бесконечно малые числа, тогда она обладает бесконечно малым значением (об этом следствии принципа счетной аддитивности и о том, равняется ли вероятность каждого члена дизъюнкции нулю или бесконечно малой величине, см.: *Swinburne R. Epistemic Justification. Oxf., 2001. Additional Note G*). Из этого следует, с учетом данного исчисления, что апостериорная вероятность каждой теории, относительно совершенно любых данных, будет также равна 0 или бесконечно малой величине (за исключением тех случаев, когда мы допускаем бесконечно малые числа и предварительная вероятность свидетельства $P(e|k)$ сама представляет бесконечно малую величину). Но нет никакой необходимости в неправдоподобном допущении, что каждая из таких теорий обладает одной и той же предварительной вероятностью. Если простота свидетельствует об истинности, как я утверждаю в данной книге, то чем проще теория, тем выше ее предварительная вероятность, а потому теории различаются по предварительной вероятности так же, как они различаются по простоте. И бесконечное число предварительных вероятностей, каждая из которых имеет финитное значение, и при этом

они не равны между собой, может составлять 1. Например, бесконечный ряд $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} \dots$ и т. д., стремящийся к 1.

² Хессе Мэри Бренда (Mary B. Hesse; b. 1924) — британский философ и историк науки. Выдвинутая ею эпистемологическая теория истины предполагает, что в каждой теории выделяется некоторое множество высказываний наблюдения, которые признаются истинными научным сообществом. При этом большинство истинных высказываний переводимы из одной научной системы в другую с сохранением их значений истинности. Таким образом, целью науки является аккумуляция успешно применяемых истинных высказываний. — *Пер.*

³ Hesse M. *The Structure of Scientific Inference*. L., 1974, p. 182.

⁴ В своей книге: Swinburne R. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxf., 2003 я утверждаю, что когда мы учитываем подробные исторические свидетельства о жизни, смерти и Воскресении Иисуса, вероятность существования Бога становится намного больше.

ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ПРИМЕЧАНИЕ 1

ТРОИЦА

Аргументы данной книги предположительно являются «аргументами в пользу существования одного Бога», определяемого как необходимый, необходимо вечный, всемогущий, всеведущий и совершенно свободный (из чего выводятся все остальные божественные свойства). Я называю такое существо божественным существом или божественной личностью. На с. 141–143 есть аргумент, доказывающий, что такое существо может быть только одно: если бы было второе божественное существо, а значит, первое божественное существо зависело бы в своем существовании от него, позволившего ему существовать, тогда второе существо не могло бы зависеть в своем существовании от первого (иначе получился бы каузальный круг) и первое существо не было бы божественным. Это доказательство формулирует Дунс Скот¹. Однако, если вечность Бога понимается как Его непрерывность (существование в каждый момент времени), а буквально одновременная причинность логически невозможна (то есть причинно-следственные отношения занимают время), и значит, причина «действующая во времени» для того, чтобы вызвать следствие, должна пониматься так, как это рассмотрено на с. 135 в примеч. 5, то это доказательство не работает. Поскольку первое божественное существо могло вызывать (активно или пассивно, то есть позволяя существовать) в каждый момент непрерывного времени существование второго божественного существа на фактически тот же самый, но чуть более поздний момент времени, а второе существо, в свою очередь, с необходимостью вызывало (активно или пассивно) существование первого божественного существа в чуть более поздний момент времени, и, таким образом, каждый мог непрерывно зависеть в своем существовании от другого. Эта причинная связь должна была бы носить необходимый характер вследствие их при-

роды, каждая черта которой обуславливает существование другой. Совершенная свобода божественного существа всегда ограничена его совершенной благодатью, а совершенная благодать является гарантом того, что они не уничтожат друг друга. Есть, однако, еще одно возражение относительно возможности существования двух божественных существ, которое также восходит к Дунсу Скоту: «если существуют два всемогущих существа, каждое будет делать другое бессильным, не уничтожая его, поскольку одно своим волевым актом может поддерживать несуществование того, что другое захочет вызвать к существованию». Так, например, одно могло бы захотеть, чтобы Земля двигалась по часовой стрелке вокруг Солнца, а другое в тот же самый момент времени захотело бы, чтобы она двигалась против часовой стрелки.

Однако этого можно избежать, если одно божественное существо рассматривает как проявление собственной всеблагодати то, что оно должно ограничить свое воздействие в какой-то одной сфере, в то время как другое существо ограничивает свое воздействие в другой сфере. Это может быть достигнуто, если одно из этих божественных существ является активной причиной существования другого [божественного существа] в каждый момент времени при условии, что второе лишь пассивно воздействует на существование первого (то есть не прекращает его существование) в каждый момент времени. В силу этой асимметрии воздействия второе существо признает право первого существа разграничить их сферы действий. Существование более чем одного божественного существа возможно при данной асимметрии воздействия, и я не вижу здесь других возможностей, поскольку только в этом случае каждое божественное существо может признать право определения сфер их активности. Очевидно, что ту же самую процедуру можно повторить и в отношении более чем двух божественных существ².

Аргументацию данной книги правильнее всего было бы описать как доказательства бытия одного Божественного Существа, Личности, от которой зависит всё остальное. В этом состоит теизм, доктрина, общая для христианства, иудаизма и ислама. Однако теизм совместим с христианским учением о Троице, согласно которому существует более чем одна божественная личность, при том что другие божественные личности зависят от первой в своем существовании

и в разграничении сфер, действие в рамках которых было бы благом. Определяя свою аргументацию как «доказательства бытия Бога», я тем самым допустил чрезмерное упрощение, поскольку христианский Бог являет Собой Отца, Сына и Святого Духа. В сугубо христианских терминах моя аргументация – это доказательство бытия Бога Отца, хотя и совместимое с некоторыми Его действиями, осуществленными через Бога Сына и Бога Святого Духа.

В моей книге «Христианский Бог» я утверждаю, что истина этой христианской доктрины покоится на априорных основаниях. Я утверждаю, что всеблагость первого божественного существа требует про-исхождения второго, а затем, совместно со вторым — про-исхождения третьего, но при этом нет необходимости в про-исхождении четвертого. Четвертое божественное существо, каким бы оно ни было, существовало бы уже не с необходимостью (в том смысле, который разбирается на с. 141 настоящей книги), а значит не было бы божественным. Таким образом, должно существовать три и только три божественных существа. Однако аргументация данной книги не зависит от этих последних утверждений. Если я прав, предполагая, что существование одного божественного существа влечет за собой существование двух других, то, когда я доказываю в настоящей книге существование божественного существа, мои аргументы будут, по сути, доказательствами существования христианской Троицы. Если же я ошибаюсь в этом предположении, тогда это будут аргументы только в пользу существования одного божественного существа, такого, существование которого постулируют иудаизм и ислам. Однако я делаю упрощение (на с. 30 и далее), определяя Бога по типу иудаизма и ислама. Оно легко может быть переформулировано в христианских терминах следующим образом: Бог — это Троица, состоящая из трех божественных личностей, и вся аргументация представляет собой доказательство бытия одной божественной личности, с которой две другие с необходимостью связаны.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Opus Oxoniense, I, Dist. 11, Q1, 7th way // *Duns Scotus. Philosophical Writings* / Ed. by A. Wolter. Hackett, 1987, p. 89–91.

² Более подробное рассмотрение этого вопроса см.: *Swinburne R. The Christian God. Oxf., 1994* (особенно 7 и 8 главы).

Дополнительное примечание 2

НОВЕЙШИЕ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ ОТ БИОЛОГИИ

Время от времени различные авторы утверждают, что эволюция путем естественного отбора небольших мутаций не может объяснить возникновение некоторых свойств, или, в более общем плане — некоторых [биологических] видов. Совсем недавно Майкл Бехе¹ высказал предположение, что природа представляет собой «непреодолимо сложные системы, то есть системы, состоящие из нескольких хорошо подогнанных взаимодействующих частей, каждая из которых вносит свой вклад в общую работу [системы], где при удалении любой из ее частей нарушается эффективная работа всей системы»². В такой системе каждая из ее частей сама по себе не дает никакого эволюционного преимущества организму, и только наличие всей системы обеспечивает такое преимущество. Кроме того, для возникновения такой системы необходима одновременная мутация определенного количества отдельных генов, а это в высшей степени маловероятно. Бехе утверждает, что возникновение таких систем показывает недостаточность научных объяснений эволюционного процесса и нуждается в допущении того, кто замыслил этот процесс.

Однако есть серьезные сомнения в том, что Бехе удалось доказать, что такие системы существуют. Вполне может быть, что в приводимых им примерах непреодолимо сложных систем, таких как бактериальный жгутик, отдельные части как раз обеспечивают эволюционное преимущество (хотя и не обязательно то самое, которое обеспечивает вся система) организму, у которого они возникают³. Но даже если такие системы существуют, это может никак не повлиять на убедительность аргумента от пространственного порядка (то есть аргумента от существования человеческого тела и тел [выс-

ших] животных), выдвинутого в 8 главе: возможно, это не повысит и не понизит его доказательную силу.

Если бы физические законы, кроме тех, которые связаны с человеческим мозгом (с. 231), были бы полностью детерминистскими (вопреки более обычной трактовке квантовой теории), тогда — с учетом данных граничных условий вселенной (например, начальных условий в момент Большого взрыва) — возникновение человеческого тела и тел животных было бы неизбежно на Земле и, возможно, на других планетах. Открытие непреодолимо сложных систем могло бы лишь показать, что механизмы, с помощью которых они [тела] возникли, не всегда сводились к естественному отбору небольших вариаций, обеспечивающих эволюционное преимущество. Оно могло бы показать, что начальные условия и законы вселенной таковы, что иногда происходят одновременные мутации, создающие целые сложные системы (а не только отдельные мутации, вызывающие незначительные изменения), которые затем наследуются из-за того преимущества, которое они дают их носителям в борьбе за существование. Но это бы ничего не изменило в нашем представлении о тонкой настройке вселенной, а значит, не повлияло бы на вероятность предположения о замысле всемогущего творца.

Однако если физические законы носят лишь вероятностный характер, тогда вполне возможно, что открытие таких систем было бы важно. Но для этого нужно было бы обосновать еще два дополнительных тезиса. Во-первых, нам нужно было бы доказать, что — при данных действующих физических законах и данных начальных условиях жизни на Земле (имеется в виду точное расположение элементарных частиц в первых организмах, живших на Земле), и при всех имеющихся влияниях на организмы со стороны окружающей среды, — невозможно возникновение одновременных мутаций, дающих носителям непреодолимо сложных систем эволюционные преимущества. На мой взгляд, это доказать невозможно. Разумеется, обычно мутации не скоррелированы таким образом, но из этого вовсе не следует, что такое не может произойти случайно. И, во-вторых, нам нужно было бы доказать, что возникновение человеческого тела и тел животных невозможно без таких скоррелированных мутаций. Причем нужно было бы доказать, что не только какие-то конкретные биологические виды не смогли бы возникнуть, а что (даже если эти

виды не возникли) весь эволюционный процесс, ведущий к возникновению человеческого тела, не осуществился бы. Этот тезис кажется мне крайне сомнительным. Но в той мере, в которой свидетельства делают оба эти тезиса возможными, и при том, что, как я полагаю, существуют данные, подтверждающие (на основании квантовой теории или по каким-то другим причинам) недетерминистичность физических законов, — открытие «непреодолимо сложных систем» (если таковое произойдет) стало бы исключительно важно для аргумента от пространственного порядка.

Это стало бы важно, во-первых, потому что показало бы, что возникновение человеческой и животной жизни невозможно помимо сверхъестественного вмешательства, а значит, тонкая настройка вселенной не обеспечивает сильный аргумент в пользу существования Бога, поскольку факт, что законы и граничные условия вселенной не исключают эволюцию человека и животных, еще не достаточен для того, чтобы утверждать, что данная вселенная относится к тому типу, который Бог создал для того, чтобы сотворить людей и животных: ведь если бы это было Его целью, Он бы создал вселенную гораздо более подходящую для этой эволюции. И, во-вторых, это бы показало, что открытие непреодолимо сложных систем нужно нам для того, чтобы они были свидетельством божественного вмешательства в процесс возникновения разумной жизни, который каким-то иным способом был бы невозможен. Следовательно, такое открытие на деле обеспечило бы достаточное 3-индуктивное доказательство бытия Бога. Но, на мой взгляд, современная наука утверждает, что ни один из двух тезисов предыдущего абзаца (и особенно первый тезис) не является слишком вероятным.

Следует добавить, что Бехе и другие авторы, пишущие в том же духе, утверждают, что их аргументация обнаруживает лишь замысел некоего промыслителя, а не Бога. Но любой феномен может служить свидетельством замысла только в том случае, если он относится к типу явлений, которые промыслитель мог бы хотеть осуществить. Разные промыслители имеют разные цели. Промыслитель может (с нашей точки зрения) иметь весьма странные цели: например, создать уродливые хаотичные миры. Только если у нас есть определенные априорные основания полагать, что существование какого-то рода промыслителей, имеющих цели определенного рода, более

вероятно, чем других, — тогда любой аргумент от замысла будет работать. Я утверждаю, что *a priori* существование Бога с традиционным набором свойств — это более простая гипотеза, чем гипотеза о любом другом типе промыслителя, а значит, *a priori* более вероятно существование именно такого промыслителя. Он будет (упрощая аргументацию 6 главы) стремиться создать очень хорошие состояния. Таким образом, если существование людей (как я утверждаю) — это очень хорошее состояние, то мы должны обнаружить такое состояние в случае, если Бог существует, а значит, наличие такого состояния является свидетельством бытия Бога. Ни один феномен не обнаруживает замысел сам по себе, без того, чтобы в то же самое время не сообщить что-то о промыслителе, который этот феномен замыслил. Аргумент Бехе должен быть истолкован либо как доказательство бытия Бога, либо как аргумент в пользу существования менее могущественного, но в сущности благого промыслителя. Последний вариант будет более вероятен, если *a priori* (на основании простоты и диапазона или на основании фонового знания) существование меньшего божества (в отсутствие Бога) более вероятно, чем существование Бога. Обратное утверждение я заявляю в 6 главе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бехе Майкл (Michael J. Behe; b. 1952) — американский биохимик, сторонник телеологического подхода. Автор термина «непреодолимая сложность» (irreducible complexity), представляющего собой центральный аргумент доктрины разумного замысла. — *Пер.*

² Behe M. Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution. N. Y., 1996.

³ Подробнее о биологической стороне этого вопроса см. статьи Майкла Бехе и Кеннета Миллера в сборнике: Neil A. Manson (ed.) God and Design. L., 2003.

ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ПРИМЕЧАНИЕ 3
АРГУМЕНТ ПЛАНТИНГИ
ПРОТИВ ЭВОЛЮЦИОННОГО НАТУРАЛИЗМА

В последнее время Алвин Плантинга развивает аргументацию, которая содержит ряд положений, совпадающих с моим изложением аргумента от сознания¹. Он пишет, что понимает под натурализмом (N) «убеждение в том, что не существует никаких сверхъестественных существ, в том числе, например, Бога»². Под эволюцией (E) он понимает «убеждение в том, что происхождение людей соответствует современному эволюционному учению», то есть, по-видимому, дарвиновской теории естественного отбора случайных генетических изменений, вызывающих определенные фенотипические черты (включая поведение), способствующие выживанию организма. Он понимает под «надежностью (reliability) наших когнитивных процессов (R) утверждение, что большинство принимаемых нами убеждений о прошлом, будущем, настоящем и о происхождении мира являются более или менее истинными». Затем он утверждает, что при данных N и E вероятность надежности R является «низкой или неизвестной»³, а это значит, что приверженец эволюционного натурализма не может быть рационально убежден в том, что его когнитивные способности надежны, из чего следует, что он не может рационально принять любое убеждение, которое они порождают, включая убеждения N и E. (N & E) — это убеждение, обреченное на провал: никто не может быть рационально убежден в том, что и N, и E истинны. Таким образом, хотя Плантинга и не высказывает это напрямую (возможно, из-за того, что он сомневается относительно E), при данных R и E вероятно, что N ложно. Если мы рассматриваем E как нечто установленное, то существует правильное П-индуктивное умозаключение от E и R к ложности N, а значит, доказательство бытия Бога (или хотя бы

какого-то ограниченного божества), создавшего наши когнитивные способности и сделавшего их надежными. В своей первоначальной версии это доказательство состоит из четырех шагов, но оно легко может быть сведено к двум⁴. Во-первых, утверждает Плантинга, сам по себе эволюционный натурализм не дает оснований полагать, что мы должны иметь такие убеждения, содержание которых заставит наши «желания» определять наше поведение (под «желанием» Плантинга подразумевает то, что я называю намерением или целью; в этом Дополнительном примечании я буду придерживаться его терминологии). Иными словами, мы делаем нечто отчасти потому, что мы в этом убеждены. Например, когда мы, увидев тигра, бежим от него, мы убегаем потому, что убеждены, что тигр опасен, и не «желаем» быть растерзанными. С точки зрения эволюционного натурализма, гораздо более вероятно, что наше поведение вызывается событиями в мозге, не зависящими от убеждений, и что любые убеждения представляют собой просто эпифеномены. Таким образом, истинные убеждения обладают не большим эволюционным преимуществом, чем ложные, а поскольку существует гораздо большая вероятность наличия ложных убеждений, чем истинных, то невозможно, чтобы любые процессы порождали главным образом истинные убеждения. Этот шаг доказательства кажется мне правильным, он в сущности совпадает с теми доводами, которые я излагаю в 9 главе. Невозможно *a priori* (за исключением теизма), чтобы события в мозге целиком порождали убеждения (об окружающей среде) — невозможно из-за сложности законов, которые с необходимостью в них задействованы. По той же самой причине и *a priori* невозможно (за исключением теизма), чтобы убеждения (наряду с целями) вызывали события в мозге и тем самым влияли на поведение. Эволюционный натурализм, исключаящий теизм, делает крайне маловероятным существование убеждений, коррелирующих таким образом с событиями в мозге.

Второй шаг доказательства Плантинги представляет собой утверждение, что даже если убеждения (и «желания») являются причиной поведения и, значит, организмы, которые имеют убеждения (и «желания»), вызывающие поведение, способствующее их выживанию, будут иметь эволюционное преимущество и скорее выживут, — тем не менее, нет оснований (в отсутствие Бога или богов)

полагать, что наличие истинных убеждений даст эволюционное преимущество организмам, поскольку ложные убеждения могут таким образом сочетаться с «желаниями», что в итоге будут вызывать поведение, дающее то же самое эволюционное преимущество. Плантинга приводит примеры двух разных типов для того, чтобы показать, как это могло бы произойти. В примерах первого типа процессы, формирующие убеждения, вызывают ложные убеждения вместо истинных, которые (как мы считаем) они обычно вызывают, и потому, если мы при этом имеем обычное желание, то поведение не будет способствовать выживанию, но процессы, формирующие желания, могут в тот же самый момент вызвать необычное желание, которое (вместе с ложным убеждением) вызовет в итоге точно такое же поведение, как и в случае сочетания истинного убеждения с обычным желанием.

Пол видит тигра и бежит от него, но это не обязательно вызвано его убеждением в том, что тигр опасен, и его желанием остаться живым. Возможно, пишет Плантинга, вместо этого Пол

...думает, что тигр — это большая пушистая дружелюбная кошечка и хочет поиграть с ней, но при этом он убежден в том, что с ней лучше всего играть именно убегая от нее... или, возможно, он считает, что собирается принять участие в забеге на полторы тысячи метров, он хочет участвовать в этом забеге и убежден, что появление тигра — это стартовый сигнал...⁵

И так далее. Всё это логически возможно. Но для того, чтобы это произошло, понадобился бы очень сложный механизм порождения в мозге убеждения и желания. Общеизвестно, что простейшими механизмами (хотя они и непростые с учетом соображений, высказанных в 9 главе) порождения убеждений и желаний будут два отдельных механизма, один из которых порождает убеждения, а другой — желания. Таким образом, при данных убеждениях различные желания будут вызывать разное поведение, и, наоборот, при данных желаниях различные убеждения будут вызывать разное поведение. Сценарии плантинговского типа с этим не совместимы, поскольку если у Пола пропадет желание поиграть с животным, находясь рядом с ним, и при этом у него сохранятся те убеждения (относительно тигра), которые постулирует Плантинга, — он будет уничтожен.

Для того чтобы он выжил, его убеждения должны были бы в тот же самый момент измениться (например, он перестал бы считать тигра большой пушистой дружелюбной кошечкой). И то же самое относится к случаю, если бы он перестал хотеть участвовать в забеге. Как только наши желания изменились, механизмы, вызывающие убеждения, должны были бы вызвать совершенно иные убеждения. Но если (в значительной степени) независимые механизмы вызывают убеждения и желания, и если при этом у нас есть желание выжить (сторонники эволюционного натурализма полагают, что для человека это нормальное желание), то мы, бесспорно, гораздо более вероятно выживем, имея истинные убеждения относительно того, как сделать наши другие желания способствующими выживанию, чем если мы будем иметь ложные убеждения об этом. Гораздо более вероятно, что если биохимические процессы вызывают убеждения и желания, которые, в свою очередь, определяют поведение, то эти процессы должны были бы производить простые механизмы, чем то, что они должны были бы производить очень сложные механизмы, в которых убеждения расходятся с желаниями таким образом, что вызывают поведение, имитирующее поведение, вызванное простыми механизмами. Поэтому, с учетом данного психофизического взаимодействия, при данных (N & E), вероятно, что наши образующие убеждения процессы будут надежными. В 9 главе я доказал, что почти невероятно, чтобы процессы, формирующие наши убеждения, были надежными, если мы не используем правильные индуктивные критерии, определяя, что является свидетельством чего.

Примеры второго типа, которые приводит Плантинга, показывающие, что ложные убеждения могут быть связаны с желаниями таким образом, что будут вызывать эволюционно выгодное поведение, — это примеры тех случаев, когда убеждения относительно обычных вещей выражаются в терминах ложных метафизических теорий и вызывают то же самое поведение, что и истинные метафизические теории:

Допустим, Пол относится к типу людей, разделяющих идеи раннего Лейбница, и считает, что всё действительное разумно (допустим также, что это ложная теория); и еще одно, все его спо-

собы соотнесения с вещами содержат определенные описания, из которых следует разумность, и таким образом все его убеждения выражаются в форме «такое-то разумное существо есть то-то и то-то». Возможно, он — анимист и полагает всё действительное одушевленным⁶.

Разумеется, вещи такого рода могут существовать и существуют. Но между убеждениями относительно обычных вещей и метафизическими убеждениями нет четкой границы. Последние — это просто убеждения, относящиеся к самым глубоким и сложным вещам. Как мы уже поняли, у обладателей механизмов, отсылающих к обычным вещам в соответствии с правильными критериями того, что является свидетельством чего, — имеется эволюционное преимущество. Высшие животные, так же как и люди, способны делать прогнозы с помощью простых обобщений наблюдаемых данных, представляющих для них частный интерес. Если в течение многих дней каждое утро пища появляется в одном и том же месте, они ожидают найти ее и на следующий день. Но люди в своих суждениях располагают более утонченными основаниями, и они имеют эволюционное преимущество, обладая способностью пополнять свой запас истинных убеждений с помощью размышления и эксперимента. Неразрывная связь между обыденным и метафизическим приведет нас к использованию тех же самых критериев и в метафизике. Как я показал в 3 главе, убеждения относительно недоступного наблюдению правильно оцениваются по тем же самым критериям, что и убеждения относительно того, что наблюдению доступно; и фундаментальные законы, и окончательные объяснения правильно оцениваются по тем же самым критериям, что и объяснение некоего события на основе некоей непосредственно предшествующей ему причины. А значит, следует ожидать (при данных N & E), что мы будем стремиться исправить наши метафизические убеждения с помощью правильных критериев — то, что пытается сделать автор настоящей книги, — а значит, постепенно они действительно будут исправлены. Естественный отбор поощряет возникновение истинных метафизических убеждений не потому, что они сами по себе обеспечивают какое-то эволюционное преимущество, а потому, что они порождены механизмами того же рода, что и механизмы, порождающие истинные обыденные убеждения. Кроме того, чем более метафизическим является убеж-

дение, тем более применяемые в отношении него критерии должны быть разумными, ясными, внятными и утонченными. Простое обобщение зачастую не требует больших размышлений. И люди с ложными метафизическими убеждениями не обязательно вследствие этого должны быстро быть вытесненными. Напротив, иногда ложные метафизические убеждения могут дать кратковременное эволюционное преимущество. Если во времена Римской империи вы были убеждены в том, что иметь истинное вероисповедание неважно, или, наоборот, верили в то, что Цезарь — это бог, то вы бы возожгли курения Цезарю. Тем самым вы бы с большей вероятностью выжили, чем те, кто не имеет таких ложных убеждений. Таким образом, ложные метафизические теории утверждаются на более долгое время, чем ложные простые обобщения обыденных данных, что и показывают примеры Платинги. Но у людей есть правильные индуктивные критерии для того, чтобы избавляться от них, и, когда эти критерии соединятся с желанием утвердить истинные убеждения (независимо от того, какие люди в итоге выживут), тогда люди со временем встанут на путь, ведущий их к истинным метафизическим убеждениям. В заключение я хочу отметить, что аргумент Платинги против эволюционного натурализма не обеспечивает теизму дополнительного достаточного основания, которое бы отличалось от моего аргумента от сознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Самое последнее изложение этого аргумента и наиболее полная защита его от большого числа возражений содержится в сборнике: *Naturalism Defeated?* / Ed. by J. Beilby. Cambridge, 2002. Все мои цитаты из Платинги и возражения ему — из этого сборника.

² *Ibid.*, p. 1–2.

³ *Ibid.*, p. 5, п. 11. Платинга допускает возможность, что мы можем оказаться не в состоянии вычислить эту вероятность (или другие вероятности, которые он рассматривает). Поэтому «или неизвестной». Если вероятность неизвестна, тогда можно сказать, что при заданных N и E у нас нет оснований быть убежденными в R, но при этом нельзя сказать, что R вероятно ложно. Но первое допускает вероятность того, что, помимо N и E, у нас есть множество оснований быть убежденными в R. Аргумент Платинги имеет значительную силу только против натурализма, а значит, в пользу бытия Бога, если мы будем считать, что вероятность надежности R при данных N

и Е является низкой (и что другие вероятности, влияющие на эту вероятность, также имеют такие значения, которые делают эту вероятность низкой). По этой причине я в дальнейшем буду игнорировать оговорку «или неизвестной».

⁴ Что и делает Плантинга (*Ibid.*, p. 9–10).

⁵ *Ibid.*, p. 8. Здесь Плантинга приводит цитату из своей более ранней работы.

⁶ *Ibid.*, p. 9.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Аврелий 375, 384
Авраам 44, 361
Адамс (Adams), Роберт Мерихью 184
Ансельм Кентерберийский 47
Аристотель 146, 184, 185
Армстронг (Armstrong), Дэвид Мэ-лет 83
Афанасий Великий 22
Бехе (Behe), Майкл 450, 452, 453
Браун (Brown), Паттерсон 134, 136
Броуд (Broad), Чарли Данбар 424, 425
Ван-дер-Ваальс (van der Waals), Ян Дидерик 55
Вольтер 254
Вригт (von Wright), Георг Хенрик фон 83
Галилей, Галилео 28, 106, 115, 118, 122, 123, 209
Галлей (Halley), Эдмунд 136
Гемпель (Hempel), Карл Густав 54–57, 82
Гилденгойс (Gildenhuys), Питер 292
Голдман (Goldman), Элвин 84
Григорий Нисский 22
Данто (Danto), Артур 83
Дарвин, Чарльз 28, 228, 229, 232, 233, 277, 278, 292
Декарт, Рене 47
Деннет (Dennett), Дэниел 111
Джимелло (Gimello), Роберт 423
Дикке (Dicke), Роберт Генри 255
Дионисий Ареопagit 165, 167
Дунс, Скот 132–134, 136, 447, 448, 449
Дэвидсон (Davidson), Дональд 68, 71, 72, 83, 111
Иаков 44
Иоанн Дамаскин 23
Иосиф 391, 392
Исаак 44
Кант, Иммануил 25, 34–36, 48, 49, 110, 111, 189, 208–210, 284, 286, 287, 295
Кантор (Cantor), Георг 208
Кац (Katz), Стивен 423, 426
Кеплер, Иоганн 28, 56, 75, 76, 93, 106, 111
Кларк (Clarke), Сэмюэл 189, 207
Коллинз (Collins), Робин 255
Крецманн (Kretzmann), Норман 165, 185
Крикпе (Kripke), Сол Аарон 140, 156
Крэг (Craig), Уильям 208
Лавджой (Lovejoy), Артур Онкен 185
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 163, 183, 184, 189, 196, 197, 201–203, 207, 209, 457
Лесли (Leslie), Джон 20, 84, 85, 255, 257
Локк, Джон 260, 261, 271, 291
Льюис (Lewis), Дэвид 58, 59, 82, 219

- Макинтайр** (MacIntyre), Аласдер 48, 425
Макки (Mackie), Джон Лесли 20, 107, 112
Меллор (Mellor), Дэвид Хью 182, 183, 185
Миллер (Miller), Кеннет Раймонд 453
Мур (Moore), Питер 423
Мухаммад 361, 377
Мэдден (Madden), Эдвард 62, 83
Ньютон, Исаак 54, 63, 76, 91, 92, 94, 106, 109, 110, 115, 118, 122–125, 128, 136, 207, 209, 435
Олстон (Alston), Уильям 427, 428
Оппенгейм (Oppenheim), Пауль 54, 82
Отто (Otto), Рудольф 423
Павел, апостол 22, 391
Паули (Pauli), Вольфганг 236, 247
Пенелхам (Penelhum), Теренс 425
Пиблз (Peebles), Джим 255
Плантинга (Plantinga), Алвин 7, 48, 291, 358, 454–457, 459, 460
Платон 22, 184
Поп (Pope), Александр 136
Пэйли (Paley), Уильям 227, 254
Роу (Rowe), Уильям 15, 207, 359
Смарт (Smart), Ниниан 423
Собер (Sober), Эллиот 292
Стейс (Stace), Вальтер Теренс 425, 426
Стросон (Strawson), Питер 424
Суинберн (Swinburne), Ричард 7, 9–18, 20, 21, 23, 47–49, 110, 112, 135, 136, 156, 163, 183, 185, 207, 209, 254–256, 291, 358, 360, 384, 424, 427, 445, 446, 449
Сэлмон (Salmon), Уэсли 82
Тегмарк (Tegmark), Макс 257, 258
Тейлор (Taylor), Ричард 71, 84
Теннант (Tennant), Фредерик Роберт 259
Тихо, Браге 28
Тули (Tooley), Майкл 83
Уилсон (Wilson), Дэвид Слоан 292
Уинн (Wynn), Марк 209, 252, 259
Фома Аквинский 48, 132–134, 146, 165, 167, 184, 185, 189, 206, 207, 213, 254
Флю (Flew), Энтони 9, 48, 411, 412, 425
Харре (Harre), Ром 62, 83
Хессе (Hesse), Мэри Бренда 433, 434, 446
Хик (Hick), Джон 394, 424
Хокинг (Hawking), Стивен Уильям 255
Хэмпшир (Hampshire), Стюарт 146, 156
Чисхолм (Chisholm), Родерик Милтон 387, 400, 401, 423, 425
Шелленберг (Schellenberg), Джон 360
Эйнштейн, Альберт 38, 118, 123, 124, 209
Юм, Дэвид 16, 25, 57, 59, 61, 110, 117, 135, 189, 192, 193, 199, 206, 209, 221, 227, 228, 254, 255, 373, 374, 378, 384

Суинберн Ричард

СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА

Корректор Н. Полякова
Художник С. Жигалкин
Оригинал-макет Е. Морозовой

Подписано в печать 14.03.2014. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 29. Тираж 2000. Заказ № 2020

Издательство «Языки славянской культуры»
№ госрегистрации 1037739118449
Phone: +7 495 959-52-60 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: 7 (499) 255-77-57, тел.: 7 (499) 793-57-01, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, ул. Бутлерова, д. 17 «Б», офис 313

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография» филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, 8(495)988-63-76, т/ф. 8(496)726-54-10

ISBN 978-5-9551-0717-2



9 785955 107172 >